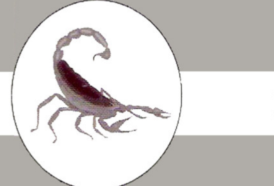
محمد لطفي اليوسفي

القراءة المقاومة وبكاء الحجر

السلفية المندسة في آليات التفكير الحداثوي



سكُربيوس، 2002



محمّد لطفي اليوسفي

القِراءَة المُقاوِمة وَبُكاءُ الحجَر

السلفية المندسّة في آليات التفكير الحداثوي

(كتابات عبد المجيد الشرفي أنموذجا)

مقدّمة

في أسباب تأليف الكتاب

وتضمينه سلوان المطاع في درء كيد المناكيد والأتباع

أنا حرّ من الغرض، فاستمع إلى شهادة الحرّ،
إن شهادة العبيد لا تساوي حبّتين من الشعير.
جلال الدين الرومي

ما رأيت كالبغي سلاحا أكثرُ عمله في محتمله. ولهذا قيل: الباغي باحث عن مدية حتفه بظلفه، ومتردّد في مهاوي تدميره بمساوىء تدبيره. وقيل: لكل عاثر راحمٌ إلا الباغي، فإن القلوب مطبقة الشماتة بمصرَعه.

أبو عبد الله بن ظفر الصقلي

إن الناظر في بعض النصوص التي تعنى بالتفكير الإسلامي وتعمل على مساءلة المتون القديمة في ضوء المناهج والنظريات المستحدثة في الثقافات الغربية يلاحظ، في يسر، أنها كثيرا ما تتشكّل مرصّعة ترصيعا بأسماء المناهج والنظريات والعلوم وبمفاهيم منتزعة انتزاعا من تلك المناهج والنظريات. فيكثر الحديث مثلا عن الدراسات السيوسيولوجية ونتائجها والإناسيّة واللسانيّة والتاريخيّة، والمنهج الظاهراتي phnomnologie وعلم الدلالة والتحليل النفسي. وكثيرا ما تكون الغاية من استعراض المناهج والنظريات والعلوم إنما هي إبهار المتلقّي المفترض، وإيهامه بأنه في حضرة خطاب جاء يواصل تلك المناهج والنظريات أو يغتذي بها ويسهم في تطويرها فيما هو يقوم بتجديد أسئلة الثقافة العربية ويفتتح قدّام التفكير آفاقا جديدة.

لذلك تضطلع عملية الاستعراض تلك بدور مضلّل، إذ أنها يمكن أن تبهر المتلقّي المتعجّل وتدفعه إلى تبني أطروحات منتج الخطاب دون روية وفكر واختيار. لكن عمليّة توشية الخطاب بأسماء المعارف ليست خالية من الدلالة. فبالاستناد إليها كثيرا ما استمدّت هذه الخطابات سطوتها في الراهن الثقافي العربي، وفي ذهن المتلقّي الذي تنشد إبهاره وإيهامه بأنّها واقفة في المقدّمة تشارك الآخر الغربي منجزاته. غير أن تشكّلها على ذلك النحو يظلّ يشير، ولو إيماء، إلى أنها إنما جاءت تكرّس الانتحال الثقافي؛ فيما هي تواجه أسئلة الثقافة العربيّة بالتحايل والمغالطة.

من هنا تستمدّ هذه الخطابات خطرها. إنها خطابات متعالمة تمضي بالفكر التحديثي حتى يُتمه وخرابه، وتعمّق غربته وغربة الواقعِ في حبائله. بل إن هذه الخطابات مافتئت تعمّق الفجوة بين الواقع والنص، بين التفكير النقدي وقضايا الإنسان العربي في هذه اللحظة التاريخيّة التي تشهد انحسار دور المثقّف وانكفاء وعيه بقدراته ومهمّاته التاريخيّة على نحو فاجع.

وبذلك أيضا يصبح التفكير النقدي الحضاري غريبا عن منتجه، غريبا عن متلقّيه، متباعدا عن واقعه، متعاليا عليه.

وسيزداد هذا اليتم عنفا مادامت هذه الخطابات مزدهية بالصورة الحاصلة لها عن نفسها من جهة كونها سلطة مرصّعة بالمفاهيم المستقدمة قهرا، سلطة متعالية تمارس الانتقاء والمراقبة والتقنين ورسم الحدود والضفاف؛ فيما هي تتعامل مع المتلقّي لا باعتباره طرفا من أطراف عملية الإبلاغ، بل باعتباره شخصا عديم الحيلة، واسع الغفلة، يسهل اقتياده، لأنه يكتفي بالتقبّل السلبي ويمتثل لأهواء منتج الخطاب امتثالا كلّيا أو يكاد.

داخل هذا المدار، مدار التوهّمات والتمثّلات المخترعة من قبيل التخيّل الذي بموجبه تأخذ الذات افتراضاتها على أنها الواقع، ستفتتح مقالات عبد المجيد الشرفي مجراها محمّلة بالمغالطات والمآزق والارتباكات. وتبدأ مساءلة الحضارة الإسلامية والفكر العربي الإسلامي ومساءلة الواقع المعيش عاتيّة متوتّرة على نحو يعمّق لدى المتلقّي المفترض الإحساس باليتم والضياع. وبذلك تصبح المقالات نفسها يتيمة.

إنها مقالات لا تعبّر عن اختيارات منتجها بقدر ما تكشف عن رؤى سلفية استبطنها في رحلة تعرّفه على القديم العربي وعلى أسئلة الراهن الثقافي. وبذلك توهم الكتابة بأنها تنهض في شكل مساءلة للمطلقات قصد الإفلات من سطوتها وسلطانها، فيما

هي ترسّخ مطلق الهوية ومطلق الكونية. تتعامل مع القديم العربي الإسلامي تعاملا سكونيا؛ فيصبح ذلك القديم عبارة عن ركام واقع من التاريخ في خلائه. لأن منتج الخطاب يعتقد أن ما يسمّيه "التراث" راقد في المتون القديمة، غاف بين دفّات الكتب. والحال أن ذلك القديم مستمرّ في اللغة، عالق بالوجدان، موشوم في الذاكرة. إنه بمعنى آخر يقيم معنا على الأرض ويبادل من يعدّه صنو الموت والبِلى، مكرا بمكر وكيدا بكيد.

غير أن هذا التعامل السكوني يصبح أكثر خطرا حين يتعلّق موضوع البحث بالمقدّس الإسلامي وبالقرآن. لا سيّما عندما يسلّم الكاتب بأنه يمتلك الحلول والأدواء للأزمات التي تتخبّط فيها المجتمعات العربية الإسلامية. ويشرع في إنتاج خطاب يبشّر بضرورة تبديل الأركان وزعزعة الأساسات دون أن يتفطّن إلى أنه خرج من دائرة التفكير والمساءلة إلى دائرة الاستيهام. وإذا ما يُطرح على أنه آليات تفكير حداثية ليس سوى استعادة لبنية ذهنية تدير أشدّ الخطابات الفقهية والوعظية ميلا لتشقيق الفتاوى التي تواجه الحادثة التاريخية بالتحايل والمغالطة.

إن التعامل مع الحضارة الإسلامية بآليات تفكير متقادمة هو الذي ما فتئ يعمّق أزمات التفكير الإسلامي. فيوهم بعض منتجي

ذلك التفكير أنهم إنما يكتبون بحثا عن تجديد أسئلة الثقافة العربية وفلسفة المقدّس الإسلامي. لكنهم يبتنون خطابات تخلع على المسلمين صورة قاتمة من شأنها أن تبرّر الخطابات الغربية التي تستعدي الدنيا على العرب والمسلمين والإسلام. ومن شأنها أيضا أن تبتني متخيّلات تجعل من العربي والمسلم صنو التخلّف والهمجيّة وتشرّع لتحرّك آلة العقاب ولخطابات الغلبة والقهر.

صحيح أيضا أن مقاربة الحضارة العربية الإسلامية بآليات متقادمة هو الذي يحول دون مساءلة العقيدة مساءلة فلسفية تبتعد عن التصوّرات التبسيطيّة. لكن استخدام أدوات منتزعة من المناهج المستحدثة في الثقافات الغربية كثيرا ما يعمّق، هو الآخر، هذه الأزمات. ويقود إلى تطويع الحضارة الإسلاميّة حتى تمتثل لمقرّرات غيرها من الحضارات ومحو العناصر والمكوّنات التي تسمح لها بالإسهام في إثراء الحضارة الكونية والإسهام في تكريس مقولة كونية التغاير.

وإذا ما يوهم بأنه مساءلة للثقافة العربية واستكشاف للقيم التي ابتنتها في رحلة بحثها عن المعنى ليس سوى تعامل مع تلك الثقافة منظورا إليها في ضوء مقرّرات أشدّ الخطابات الاستشراقية

الغربية قتامة ورفضا للآخر ومقتا للاختلاف. تتعامل هذه المقالات مع الهوية العربية الإسلامية باعتبارها ثابتة مطلقة لم تشهد عبر التاريخ أي تحويل أو تبديل. فترتسم صورتها على أديم تلك المقالات دونيّة سكونيّة تعافها النفس. وبالمقابل يقع التبشير بمطلق الكونية. إذ تتمّ عمليّة تلبيس الداخل ملامح الخارج، يمحى الاختلاف ويطارد التغاير مطاردة عنيدة غايتها تعميم كونية التماثل وحجب إمكانية التفكير في مقولة كونية التغاير. وبذلك يصبح الحوار بين الديانات والثقافات تكريسا لمقولة كونية التماثل ومحوا للاختلاف ومطاردة لإمكانية التفكير في منح الاختلاف فرصة الوجود.

إن هذه المقالات لا تستجيب لأفق انتظار متلقّيها كما سأبيّن لاحقا. فبدل أن تسهم في تقريبه من ذاته وواقعه تعمّق توهّماته وتمثّلاته الخاطئة عن نفسه وعن واقعه وثقافته. لذلك اخترت أن أمارس في هذا الكتاب قراءة يمكن أن أسمّيها **القــراءة المُــقاوِمة**. وهي قراءة تستكشف كيفيّات اندساس الرؤى السلفية إلى مقالات يعتقد منتجها أنه يكرّس التغاير مع تلك الرؤى وينشد الإسهام في تحرير الانسان العربي من قوى القهر والتسلط والظلام. وهي أيضا قراءة تجمع إلى الجدّ نوعا من المرح. لذلك انبنت على حركتين. يمكن أن أسمّي الحركة الأولى: المساءلة

والتحليل لأنها تعنى بمقالات عبد المجيد الشرفي دراسة واستقراء واستكشافا. أما الحركة الثانية فإنها تتخلّل الحركة الأولى ولا تنفصل عنها، بل تأتي لتكمّلها فيما هي تتشكّل في شكل نصّ ثان استلهمت في كتابته العديد من المتون القديمة. وهو يحمل عنوان سلوان المطاع في درء كيد المناكيد والأتباع.

أنا، أنا، نعم أنــا، ولا أحـــد

العُجْبُ: الزُّهُوُّ. ورجل مُعْجَبٌ: مَزْهُوٌّ بما يكون منه حسنًا وقبيحًا. وقيل: المُعجَبُ الإنسان المُعجَبُ بنفسه أو بالشيء، والإسم العُجْبُ، بالضمّ. وقيل: العُجْبُ فضْلَةٌ من الحُمْق صَرَفْتَها إلى العُجْبِ.

ابن منظور

> كم هي عديدة ارتباكات الفكر التي تجلبها منفعتنا ومصالحنا إلى شخصيتنا عندما نفكّر قائلين: "أنا كبير جدّا" أو"فعلت هذا العمل المدهش!؟" تدخل فكرة أناك بين قوة عقلك والحقيقة. أطردها ترَ الأشياء كما هي. يتخلّص الذي يفكّر بعقل سديد من الجهل ويحصل على العلم. إن أفكارا من نوع "أنا عالم"، "سأصبح علَما" لا تمثُل أمام مفكّر واسع العلم ومستنير.
>
> *انجيل بوذا*

ثمّة في كلّ خطاب صورة متخفّية في تلاوين الكلام محتمية بجانبه الصامت تظلّ تراوغ كلّ قراءة تنشد الإحاطة بها. إنها الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه. وهي صورة يحرص منتج الخطاب عادة على جعل المتلقّي يتبنّاها دون روية ويسلّم بها دون فكر واحتيار. لذلك تكون العلاقة بين منتج الخطاب ومتلقّيه مأهولة بالزيغ والمراوغة، بالتخفّي والمواربة. لكن الخطاب يظلّ يفصح، وإن إيماء ولمحا، عن الصورة الحاصلة لمنتجه عن نفسه. إن الخطاب لا يكون مجرّد مرآة ولا يؤدّي دورها. لأن الصورة في المرآة تظلّ ثابتة واضحة المعالم بيّنة. لكنّها حالما تندسّ في

تلاوين الخطاب، تكون كما لو أنها انتقلت من المرآة إلى الماء وتشرع، كما صفحة الماء، في التحوّل والتموّج فتتكشف نتوءاتها.

لا بدّ من الإشارة أيضا إلى أن الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه، الصورة المثبّتة في قلب الخطاب كثيرا ما تتشكّل منشغلة بالمتلقّي المفترض. إنها الصورة التي يريد منتج الخطاب أن يثبّتها في ذهن المتلقّي لا على أنها صورة ابتدعها على سبيل التوهّم ومن قبيل التخيّل والاستيهام، بل باعتبارها تمثل كنه الكاتب وتجسّد هويته وشخصه. وهذا ما يجعل من حضورها في تلاوين الكلام موضعا من خلاله تتكشف العلاقة التي يحرص منتج الخطاب على أن يقيمها مع متلقيه المفترض. ومن خلالها أيضا تتكشف ملامح هذا المتلقّي المفترض، وتتكشف الصورة الحاصلة عنه في ذهن المؤلّف. لذلك سيكون هذا الكتاب استكشافا لاستراتجيات الكتابة وإيضاحا لصورة عبد المجيد الشرفي المثبّتة في المقالات التي جمّعها في *لبنات*[1] وفي *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*[2]، وصورة المتلقّي المفترض الذي يوجّه إليه الخطاب. بل

[1] عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، تونس: دار الجنوب للنشر، 1994.

[2] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، بيروت: دار الطليعة، 2001.

إن هذا الكتاب إنما يمثّل فاتحة أو ما يشبه الفاتحة لقراءة آليات التفكير المحجّبة في تلاوين الكلام وسراديبه التحتيّة. ذلك أن آراء عبد المجيد الشرفي في ما يخصّ الحضارة العربية الإسلامية وقضاياها قد بلغت حدّا يجعل السكوت عنها ضربا من الاستهتار بالمسؤولية الفكرية. إن السكوت، في مثل هذه الحال، ورطة، والحياد جناية. ووحده الإشهاد يمكن أن يقي من التورّط.

لذلك ستمزج الكتابة، في كتابي هذا، بين الجدّ والهزل، بين المساءلة والمداعبة عملا بنهج صاحب كتاب *أفول الأصنام* فريدريك نيتشه الذي تعلّمت منه أن المعرفة المرحة تبدّد رعب الوجود، والتفلسف بمطرقة يهدم الأوهام وعبّادها. لاسيما أن عبد المجيد الشرفي لا يكتب كتبا، بل مقالات يلقيها في فضاءات مغلقة: ندوة أو محاضرة أو درس في قاعة بالجامعة، أو في منتدى ما، في عشيّة ما. ويبدو أن المؤلف على يقين مطلق من أن أفكاره وآراءه تدرّ على السامع والقارئ خيرا وفيرا. فيعمد إلى تجميعها ويعيد نشرها في كتاب، كي تعمّ الفائدة على العرب والمسلمين والناس أجمعين.

ولأن الكريم لا يأكل وحده، فإن التعرّض لمقالات عبد المجيد الشرفي بالقراءة والمساءلة يصبح نوعا من إسداء الخدمة إليه وشدّ

أزره وحفز همّته على الكتابة. وهو، في الآن نفسه، إبراز لفضله وطريقته في البحث العلمي. فلقد ظلّ الشرفي يحاول في كلّ المقالات التي حبّرها أن يرسم لنفسه صورة المفكّر التنويري العقلاني الذي ينشد تخليص الثقافة العربيّة الإسلاميّة من محنها ووهنها. بل إنه كثيرا ما رسم في مقالاته المجمّعة في شكل كتب صورة لنفسه تجعل منه مبشّرا ومنقذا ومخلّصا كلّ من يسير على خطوه ويقتفي أثره ينجو ويسعد، ويتخلّص من الفكر الخرافي ويصبح عقلا محضا.

لكن هذه الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه كثيرا ما اقترنت في نصوصه بحشد من التصاوير الأخرى: صورة المتلقّي المفترض الذي يتوجّه إليه المؤلّف بالخطاب، صورة مخترعة للقديم العربي ولمنجزات الفكر العربي يتفنّن المؤلّف في ابتداعها من قبيل التوهّم حينا والاستيهام والهوى أحيانا، صورة المدينة الفاضلة التي يبشّر المؤلّف بإقامتها وطرد كلّ من يخالفه الرأي ولا يمتثل لأهوائه وميولاته ومشاربه خارج أسوارها، صورة "الشريعة الجديدة" التي يهفو إلى إشاعتها بين الناس طرّا.

* * *

سلوانة السعادة والفرح الشديد

افرحوا بالخبر الحسن! اكتشف بوذا سيدنا جذر كلّ شرّ ودلّ على طريق الخلاص قائلا: ويحك! يا عديم الجدوى! إن الانتصار على أباطيل الأنا العنيدة هو حقا السعادة القصوى. الجهل هو سبب خراب العالم. الحسد والأنانية يهدمان الصداقة. البغض هو أشد الحميّات وطأة. مدوّن هذا وغيره كثير في انجيل بوذا.

* * *

إن الناظر في المقالات التي حبّرها عبد المجيد الشرفي ثم جمّعها في شكل كتاب اختار له عنوانا طموحا هو: *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، يدرك دون أي عناء أن المؤلّف يقيم في المقدّمة نوعا من العقد مع متلقّيه المفترض، ويجاهر بالصورة الحاصلة له عن نفسه إذ يعمد إلى استدراج متلقّيه إلى التسليم بأن ما كتب قبل هذه المقالات التي يضمها "كتاب" *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* يجب أن ينسى ويمحى من الذاكرة لأنه خلو من الفائدة عديم النفع. ويعمد الشرفي، فيما هو يخاطب متلقّيه المفترض، إلى ترصيع خطابه بحشد من النعوت المشينة يسندها إلى من كتبوا في

موضوع دراسته. فتتوالى عبارات من نوع "الإسقاط" و"الاجترار" و"الإعادة" و"التبسيط" و"التسطيح". وهو يختم قاموس المثالب هذا بإسناد صفة "الجبن" إلى كلّ من كتب قبله في الموضوع. يكتب عبد المجيد الشرفي في مقدّمة مؤلّفه، الفقرة الأولى من الصفحة الأولى:

لماذا هذا الكتاب؟ وماذا عساه يضيف إلى المؤلّفات العديدة التي موضوعها الإسلام تاريخا وعقيدة وشريعة وأخلاقا؟ لقد رأى صاحبه بكل **تواضع وبساطة** أن **جلّ** ما ينتجه الفكر الإسلامي في أيّامنا هو إمّا **اجترار** و**إعادة** لما جاء عند القدماء، مع **تبسيط** و**تسطيح** مخلّين، في كثير من الأحيان، وإما **توظيف وإسقاط** تحتلّ فيهما الايديولوجيا مكان الحقيقة والعلم، وإما **تناول لقضايا جزئية لا يرقى إلى النظرة الشموليّة** ولا يضع المسائل في إطار نظري واضح. وهو في **أفضل الحالات تعبير عن النوايا** وبسط لما ينبغي أن يُنجز، يتذرّع بصعوبة المشروع أو يلمّح ولا يصرّح، **متوخّيا التقية ومحبّذا السلامة**." [3] (التشديد من وضعي)

[3] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 5.

هكذا يجاهر الشرفي بالصورة الحاصلة له عن نفسه، فيعلم متلقّيه المفترض بأنه في حضرة عالم جليل فضلٍ سيأتي بما لم يأت به الأوائل. غير أن الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه لا تنكشف بالكلّ؛ بل تظلّ بعض ملامحها غائمة مندسّة في تلاوين استراتجية الخطاب وفي الكلمات التي يلجأ إليها المؤلف كي يستدرج متلقّيه المفترض إلى التسليم بأنه في حضرة لُقْيَةٍ نفيسة. يعمد المؤلّف آن طرده الكتابات التي أنتجها غيره في موضوع الإسلام وقضاياه إلى السكوت عن هذه الكتابات وأصحابها. والسكوت هنا ليس مردّه الحرج من إلحاق الأذية بالآخرين، وليس إيمانا منه بأن معاداة الكتاب ليست من أفعال ذوي الألباب. إن السكوت جزء من استراتجية الخطاب. فالشرفي يحرص على أن يورّط المتلقّي في إتيان تلك الأذية وطرد الكتاب الذين كتبوا في الموضوع من دائرة العلم ومنتدى العلماء.

ههنا تأتي عبارة "**جلّ** ما ينتجه الفكر الإسلامي في أيامنا هو إما **اجترار**...إما **إعادة** ... **تبسيط** و**تسطيح**.. إلخ). إن كلمة "جلّ" تأتي لتوهم المتلقّي بأن المؤلّف لا ينفي غيره بل ينفي الأغلبيّة فقط. وعبد المجيد الشرفي إنما يوردها وهو على يقين من أن أوّل من ستتبادر أسماؤهم إلى ذهن المتلقّي ممّن كتبوا في

الموضوع إنما هم الكتاب المشهورون والأعلام الذين نذروا حيواتهم للكتابة، من أمثال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وعبد الوهاب بوحديبة، ونصر حامد أبي زيد، والعروي.. إلخ.

يكفي أن نتملّى قائمة التهم والمثالب التي يرصّع بها عبد المجيد الشرفي الفقرة الأولى من المقدّمة التي وضعها لمقالاته، وسيتبيّن لنا أنها قائمة مفتوحة. وهو يعوّل على المتلقّي في إسنادها إلى من يمكن أن تلصق به، ليقينه أن المتلقّي المطّلع على كتابات هؤلاء الذين احترفوا الكتابة، تعفّفا عن أشياء أخرى، لا بدّ أن يكون قد لاحظ بعض الهنات أو حصلت له بعض المآخذ على ما قرأ. وستكون قائمة المثالب بمثابة استدراج له كي يتُفكّر تلك المآخذ والهنات ويشرع في العزوف عن هؤلاء ومنجزاتهم. فهم في نظر الشرفي، **إمّـــا** تبسيطيون، و**إمّـــا** يجترّون ويعيدون ما قاله القدامى، و**إمّـــا** يستبدلون الحقيقة والعلم بالايديولوجيا، و**إمّـــا** هم من أصحاب النظرة الجزئية، و**إمّـــا** لا يرتقون إلى النظرة الشموليّة، و**إمّـــا** دخلاء على العلم أصلا، لأنهم قاصرون نظريا عاجزون عن أن يضعوا المسائل في إطار نظري.. إلخ. هكذا ترد هذه "**الإمّـــا**" مدجّجة بمقاصد عبد المجيد الشرفي وتنهض بأشدّ الأدوار خطورة في هذا الخطاب الوثوقي الإطلاقي الذي لا يبقي ولا يذر. إنها تقوم باستنقاص كلّ الذين كتبوا في الموضوع. ولا

وجود لأي خيار أصلا. فإما أن يكون الذي كتب في الموضوع "تبسيطيّا" وإما أن يكون "تسطيحيّا" أو "مجترّا" أو صاحب "نظرة جزئيّة". ولا وجود لأيّة فسحة يحتمي بها من كتب في الموضوع، فالخيارت كلّها مرّة علقم، والصفات جميعها مشينة رذلة.

* * *

سلوانة الكيل والمكيال

لا تدينوا لكي لا تدانوا. لأنكم بالدينونة التي بها تدينون تدانون. وبالكيل الذي به تكيلون يكال لكم. ولماذا تنظر القذى الذي في عين أخيك. وأما الخشبة التي في عينك فلا تفطن لها. أم كيف تقول لأخيك دعني أخرج القذى من عينك وها الخشبة في عينك. يا مرائي أخرج أوّلا الخشبة من عينك. وحينئذ تبصر جيّدا أن تخرج القذى من عين أخيك. مدوّن هذا في انجيل متّى العشّار.

* * *

ههنا بالضبط يفتضح جزء آخر من استراتجيّة الخطاب ومكائده وبغضائه. إن الإطلاقيّة التي تكرّسها هذه "**الإمّـا**" التي تتخلّل قائمة المثالب المسندة إلى من كتبوا في الموضوع تمحو التنسيب الوارد في عبارة "جلّ ما ينتجه الفكر الإسلامي". غير أن

صورة المؤلّف، أعني عبد المجيد الشرفي، المثبّتة في قلب الخطاب سرعان ما تزداد التواء وتعرّجا وتفصح عن بعض الزينة الأخرى التي حرص منتجها على توشيتها بها. هذه الملامح هي ملامح المفكّر الرائد المغامر غير الهيّاب للمصاعب والمحن.

تتجلّى هذه الملامح في النعوت المشينة الأخرى التي يسندها إلى من كتبوا في الموضوع. إذ يجاهر عبد المجيد الشرفي جازما، في نبرة لا تخلو من إطلاقيّة وتحقير للآخرين وتمجيد للذات، بأن من كتبوا في موضوع الإسلام وقضاياه في العصر الحديث اختاروا التخفّي وعدم الإصداح بالرأي فترى الواحد منهم "يتذرّع بصعوبة المشروع أو **يلمّح ولا يصرّح متوخّيا التقية ومحبّذا السلامة**."[4] (التشديد من وضعي) أما المؤلّف فإنه لا يخشى المحن ولا يتهيّب الرزايا. وما يقوله غيره لمحا أو همسا، يصرخ به هو من فوق السطوح.

الخطاب لم يفتضح أمره تماما. فالصورة التي يبتنيها المؤلّف لنفسه في تلاوين كلامه، الصورة المثبتة في قلب الخطاب لم تكتمل ملامحها بعد. إنها تتعدّى المقدّمة لتندسّ في متن المقالات

[4] نفسه.

التي ضمّها "الكتاب" وفي بنية "الكتاب" ذاتها. لقد أعلم المؤلّف متلقّيه المفترض بأن جلّ أو كلّ ما كتب في الموضوع صحراء خلاء، لا نفع ولا زرع، ولا نسمة من حياة. فما كتب في الموضوع "هو في **أفضل الحالات** تعبير عن النوايا وبسط لما ينبغي أن ينجز." (التشديد من وضعي) بهذا يجزم عبد المجيد الشرفي ماضيا في الإطلاقيّة حتى نهاياتها المدوّخة. لذلك تتجاوز ظاهرة تتفيه كتابات الآخرين المتن وتستعاد في الهوامش. يكتب عبد المجيد الشرفي مثلا في هامش ص 133:

> من المؤسف أن البحوث الجادّة حول هذه الظاهرة تكاد تكون معدومة. وليست الدراسات التي من قبيل: أبو سريع محمد الهادي، *اختلاف الصحابة: أسبابه وآثاره في الفقه الإسلامي*، بمغنية في هذا الصدد.[5]

لا بدّ من الإشارة هنا أيضا إلى أن التشكّي من ندرة الكتابات الجادّة التي تناولت موضوع الإسلام والمسلمين وقضاياهم ونكدهم في زمنهم هذا إنما يمثّل جزءا آخر من استراتجية الكتابة، إذ الغاية من هذا التشكّي إنما هي إثارة الأشجان في نفس المتلقي

---

[5] نفسه، ص 133.

حتى يقبل على قراءة المقالات التي أخرجها عبد المجيد الشرفي في زيّ كتاب. لكنّ عملية استدراج المتلقّي عن طريق إثارة الأشجان في نفسه تتعدّى هذا المظهر. وتتحوّل إلى خطاب تبشيريّ ينشد استدراج المتلقّي عن طريق تذكيره بالرزايا المشتركة بين منتج الخطاب ومتلقّيه. ههنا يعمد عبد المجيد الشرفي إلى تصوير المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة باعتبارها أرضا يبابا ودنيا مواتا. يكتب في المقدمة دائما: "إن المجتمعات الإسلامية المعاصرة متخلّفة حضاريا... فهي تقليدية في طرق عيشها... مازالت تبحث عن توازنها."[6]

يتوسّع المؤلّف في استعراض الصفات المسلّم بها لدى الجميع. والراجح أنه يعرف أنها من المسلّمات التي تملأ قلب عرب هذه الأيام ومسلميها بالشجن والغمّ. لا يرد هذا التوسّع في الكلام على سبيل الاجترار والتكرار أومن قبيل طحن المكرور والمعاد تضخيما للنصّ كما في مواضع أخرى سأتبيّنها لاحقا، وإنما الغرض من ذلك إيهام المتلقّي بأن المؤلّف يمتلك الأدواء لكلّ العلل المنتشرة في المجتمعات التي يتحدّث عنها. إن المؤلّف يضيّق الخناق على متلقّيه وذلك بإثارة النّكد في نفسه. وحالما

---

[6] نفسه، ص 5-6.

يفرغ عبد المجيد الشرفي من إثارة الأشجان والأحزان والهمّ والغمّ وأشياء أخرى في نفس متلقّيه المفترض، يعلمه أن لا خوف عليه ولا هو يحزن. فطريق الخلاص بيّنة واضحة. بل إن النجاة لا تتطلّب إلاّ صبرَ ساعة يقضيها المتلقّي في قراءة آراء الشرفي، لأن تلك الآراء هي الطريق المؤدّية. يكتب عبد المجيد الشرفي ممجّدا كتابه:

> وعلى هذا الأساس فإن الكتاب الذي بين يدي القارئ يراهن على المستقبل، ويحاول قدر المستطاع الاستجابة لحاجات الفئات المندرجة اندراجا متسارعا في الحياة العصرية، ولطموح الأجيال الصاعدة معا إلى فكر إسلامي يأخذ في الإعتبار الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشريّة منذ عصر النهضة الأوروبية.[7]

ويعدّد المؤلّف هذه الثورات ليعلم المتلقي بأنه في حضرة مؤلّف يعرف حقّ المعرفة النظريات التي تولّدت عن اكتشاف كوبرنيك أن الأرض ليست محور العالم، وتلك التي قاد إليها

[7] نفسه، ص 6-7.

رسوخ نظريّة التطور منذ داروين، وغيرها من النظريات التي قادت إليها كشوفات فرويد وعلم النفس حول سلوك الإنسان، وما أنجز في ميدان البيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية. يعلم الشرفي متلقّيه المفترض أن النصّ الذي بين يديه قد أخذ بعين الاعتبار ما استجدّ في ميادين المعرفة بعد الثوارت الأربع الكبرى ويتحدّث عنها هكذا:

> وهي: ــ **أولا**، اكتشاف كوبرنيك أن الأرض ليست محور العالم كما كان يعتقد العلماء، وإقامة الدليل الذي ما انفك علم الفلك الحديث يثبته ويدقّقه على أنها ليست إلاّ كوكبا ضئيلا من بين مكوّنات النظام الشمسي؛ ــ **ثانيا**، رسوخ نظرية التطوّر منذ داروين وفقدان الإنسان بذلك للمنزلة التي كان يعتقد أنه يختلف فيها اختلافا نوعيا عن سائر الحيوانات؛ ــ **ثالثا**، ما أتى به فرويد ومدرسة التحليل النفسي من استدلال على أن سلوك الإنسان لا تتحكّم فيه إرادته الواعية فحسب، بل هو واقع تحت تأثير لا وعيه وما يخضع له من كبت ونوازع دفينة؛ **رابعا**، ما يشهده العالم اليوم من تطوّر مذهل للبيوتكنولوجيا والهندسة الوراثية، وما يستتبع ذلك من قدرة على التحكّم في الحياة

وتغيير المعطيات الطبيعيّة التي كان يُظنّ أنها قارّة ثابتة، بالنسبة إلى كلّ الأحياء من نبات وحيوان وحتى إنسان.[8]

لا يكتفي الشرفي بتسمية هذه المعارف والنظريات بل يواصل استعراض غيرها من العلوم والمعارف. فيعلم متلقّيه المفترض أن النص الذي بين يديه لم يترك مجالا من مجالات المعرفة البشرية إلاّ وتلفّت إليه مغترفا منه قوانينه وثوابته ومقرّراته. لذلك يضيف إلى هذه القائمة ما يسمّيه النظريات والعلوم التي "وفّرتها علوم الإنسان والمجتمع، وتلك التي تعنى بالقوانين التي تنظّم العمران البشري وتتناول أسس العقائد والطقوس ونفسيات البشر ومحددات سلوكهم وأفكارهم."[9] ويختم المؤلّف هذه القائمة المفتوحة بإخبار متلقّيه المفترض أن المصنّف الذي بين يديه من إنتاج مؤلّف عارف بـ"المباحث السيوسيولوجية والإناسيّة واللسانيّة والتاريخيّة، والمنهج الظواهري phnomnologie وعلم الدلالة والتحليل النفسي ودراسة "الميث"

[8] نفسه، ص 6-7.

[9] نفسه، ص 7.

والمتخيّل..."[10] وهو يختتم استعراضه لقائمته بإعلام متلقّيه أن المصنّف الذي بين يديه اختار أن يفتتح الدروب الصعبة التي لم تسر عليها قدم إنسي من قبل، مستفيدا في رحلة بحثه عن الفريد، بمقرّرات عشرات الدراسات التي تعلّم المؤلّف من نتائجها كيف يفكر بنفسه فيفتتح المغالق ويرتاد المضايق غير هيّاب أو مبال بالمصاعب. يكتب الشرفي:

> إذا اعتبرنا كلّ ذلك اتّضح، فيما نرجوه، أننا إنما نسعى إلى غاية أكيدة بذلنا في بلوغها أقصى الجهد واستفدنا من عشرات الدراسات التي أضاءت لنا بعضا من الدروب العويصة وغير المسلوكة التي حشرنا أنفسنا فيها.[11]

إن مقاصد الكلام واضحة في الظاهر. والغاية من استعراض أسماء العلوم والنظريات والميادين كما اتّفق بيّنة هي الأخرى. إن المؤلّف يعلم متلقّيه المفترض أنه في حضرة كتاب وسع العلوم كلّها والنظريات جميعها. والراجح أن الصورة التي يرسمها الشرفي لمتلقّيه صورة في منتهى الدونيّة. إذ كيف يمكن لمتلقّ

[10] نفسه، 12-13.

[11] نفسه، ص 7.

عادي من البشر الفانيين أن يصدّق أن امرئا واحدا يمكن أن يحوز تلك العلوم والنظريات جميعها ويتفقّه فيها إن لم تهبه السماء بدل العمر أعمارا، وإن لم يكن قد حذق الكتابة والقراءة وحذق اللغات جميعها منذ أن كان جنينا في بطن أمه. وحالما لفظه الرّحم شرع في التحصيل العلمي ولم يضيّع عمره سدى. يجب أن يكون المتلقّي عديم الحيلة، ويجب أن يكون على غفلة كبيرة حتى يصدّق أن إنسانا واحدا يمكن أن يسع من المعارف ما قد لا نعثر عليه مجمّعا في أهمّ مكتبات العالم. بل إن هذا المتلقّي يجب أن يكون من الحمقى أو من الممرورين حتى لا يكتشف فيما بعد أن المؤلّف لا يعرف من علم النفس فتيلا، كما سأبيّن لاحقا.

* * *

سلوانة نهايات الزمان وأشراط الساعة

في كتاب *العزلة* للخطّابي البستي، باب في فساد الخاصّة وما جاء في علماء السوء وذكر آفاتهم نقرأ ما يلي: "من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويظهر الجهل. قال أبو سليمان يريد –والله أعلم– ظهور الجهال المنتحلين للعلم المترئسين على الناس به قبل أن يتفقّهوا في الدين ويرسخوا في علمه. وعن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنه قال: من طالب الرياسة بالعلم قبل أوانه لم يزل في ذلّ ما بقي." وجاء

أيضا أن بدر الدين العيني قد دوّن كلاما مثل هذا في المجلّد الرابع من مؤلّفه *عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان*.

* * *

لا يتفطّن عبد المجيد الشرفي في غمرة توشيته للصورة الحاصلة له عن نفسه إلى أنّ هذا الكلام الذي يقوله ويجاهر به هو نوع من العقد الخطير يقيمه مع المتلقّي. ويجب أن يكون من يلهج بهذا الكلام على يقين من أنه فرد زمانه أو أنه قطب أقطاب العارفين. وإنه لأمر محيّر فعلا أن لا يتفطّن الشرفي إلى أن هذا العقد ورطة مهلكة. فمن المحتمل أن لا يكتفي المتلقّي بقراءة المقدّمة ويواصل قراءة بقية "الكتاب" وتكون الخيبة وقتها مريرة فاجعة. ولا بدّ أن يكون المؤلّف، أعني عبد المجيد الشرفي لا غيره، على يقين مطلق بأنه سيقدّم من الحلول والأدواء لأزمات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ما يبدّل بؤسها وفرة ونماء ونكد أيّامها مسرّات وغبطة.

لا بدّ أن يكون المؤلّف واثقا الوثوق كلّه حتى لا يتفطّن إلى ما بين الوعود التي قطعها على نفسه في المقدّمة وما جاء في بقية مقالات "الكتاب" من تعارض خطير بموجبه ينقلب الخطاب

على واضعه. لكأن المقالات وما تحتوي عليه من تبسيطيّة، وسوء فهم، وتمثّلات طوباوية مثاليّة، وأخطاء معرفيّة وتاريخيّة، واضطراب في المنهج، إنما ترد لتفنّد الأحلام والوعود التي وعد بها عبد المجيد الشرفي متلقّيه في المقدّمة. وهذا سأبيّنه لاحقا.

بقي لا بدّ من لفت الانتباه، في هذا الكتاب الذي أردته مساءلة لآليات تفكير عبد المجيد الشرفي باعتبارها أنموذجا حاضرا في العديد من الخطابات الحداثوية، إلى أن التحليل الذي ذهبت إليه آن تفصيل القول في ما تنبني عليه استراتجيّة الخطاب ذاتها من استنقاص لمجهودات الآخرين ليست مجرّد تأوّل أو مجرّد تخمين. إن التخمين، في مثل هذه الحال، يصبح أقرب إلى محاكمة النوايا. لا سيما أن عبد المجيد الشرفي وفيّ لنذوره التي وشّى بها المقدّمة، أعني إقصاء المؤلّفين الذين كال لهم من الصفات المشينة ما يسمح له بطردهم من دائرة العلم ومنتدى العلماء.

يكفي هنا أن ننظر في قائمة المراجع التي يغترف منها الشرفي وتلك التي اكتفى بالاتكاء عليها وناقشها أو تلك التي تبنّى أطروحاتها، وسنلاحظ أمرا مدهشا عجبا. فلا أحد يمكن أن يشكّك في أن محمد أركون كاتب من أهمّ الرموز في ثقافتنا اليوم. ولا

أعتقد أن ثمّة من يمكن أن يتناول مسألة الإسلام وقضاياه دون أن يتلفّت وإن قليلا إلى أعمال محمد أركون. غير أن عبد المجيد الشرفي يأتي هذا الصنيع ويمحو من ذاكرته اسم الرجل محوا تامّا؛ حتى لكأن أركون لم يوجد أصلا. فإن لم يكن السكوت عن الإسم شكلا من أشكال محوه، فهو يفصح عن رغبة في إخماد الذكر. هو ذا البحث العلمي إذن.

يكفي أيضا أن نبحث في مراجع عبد المجيد الشرفي عن اسم عبد الوهاب بوحديبة مثلا وسوف لن نجده. والحال أن بوحديبة من الذين كتبوا في الموضوع ولا يمكن لامرئ يكتب في المسألة أن يتناساه ويمحو إسمه وجهده ثم يدّعي، بعد هذه الهنة العلميّة الخطيرة، أن ما يحبّره داخل في باب البحث العلمي. يكفي أيضا أن ننظر في الموضع الذي تناول فيه عبد المجيد الشرفي مسألة الفتنة الكبرى وخلافة الرسول[12] ونبحث عن هشام جعيط وكتابه *الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر*، وسوف تتكشف الذهنية الإقصائية وهي تعمل على إخماد الذكر ومحو

[12] عبد المجيد الشرفي، "خلافة الرسول"، ضمن *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 101-117.

الإسم. فلا وجود لجعيط أيضا. لا ذكر لكتابه حتى لكأنه لم يوجد أصلا. هو ذا البحث العلمي إذن. وتلك ضوابطه وأقانيمه.

والحال أن لا سبيل في البحث العلمي للتّحاسد أو لاستبعاد من لا تهواهم نفس الباحث ومن تكنّ لهم البغض والكراهيّة. يحاول الشرفي في مقالاته هذه أن يظهر بمظهر الكاتب الذي يؤمن بالاختلاف والمغايرة وقبول آراء الآخرين. وهو يحدّث عن المنهج الذي استعاره مما سمّاه "نتائج البحث الحديث ومناهجه." يكتب: "ومن شأن هذا المنهج أن يحمل المؤمنين على إعادة النظر في مسلّماتهم أو ما يعتقدون أنه من ثوابت الدين، فيتمّ بذلك تجاوز **المواقف الإقصائية.**"[13] (التشديد من وضعي) لا يتفطّن المؤلّف هنا أيضا إلى أنه يقيم مع متلقّيه المفترض عقدا آخر سيجعل هذا المتلقّي يعتبر حرص عبد المجيد الشرفي على إخماد ذكر محمد أركون والعروي وبوحديبة وجعيط وكلّ الذين يشهد لهم بالفضل في تناول موضوع الإسلام وقضاياه، داخلا في باب "المواقف الإقصائيّة" التي يكرّسها الشرفي بالتّمام وبالكلّية أيضا.

---

[13] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* ، ص 15.

* * *

سلوانة البغضاء والمحبّة

جاء في القرآن :

﴿ قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر ﴾

آل عمران، آية 188 .

وقال مولانا جلال الدين:

ويحك! يا عديم الجدوى! إن الروح التي ليس شعارها الحبّ الحقيقيّ من الخير ألاّ توجد، فليس وجودها سوى عار! مدوّن هذا أيضا في مثنوي مولانا جلال الدين الرومي.

* * *

للسكوت دلالة. وللكلام دلالة. للتغييب دلالة. وللتذكّر دلالة. للحرص على إخماد الذكْر دلالة. ولإشهار الذكْر دلالة. لأن لا شيء يخلو من الدلالة صار من الضروري أن نقرأ قائمة مراجع عبد المجيد الشرفي وكيفيات تعامله معها حتى نستفيد من طريقته في البحث العلمي. والناظر في المتن وفي قائمة المراجع وفي ثبت الهوامش يلاحظ أن المؤلّف يعمد، فيما هو يمارس تغييب أسماء

أعلام من أهمّ من كتبوا في الموضوع، إلى الاحتفاء بكلّ مؤلّفاته هو بدءا بأطروحته وصولا إلى المقالات التي حبّرها في مناسبات ونشرها بالمجلاّت، حتى أنه لم يترك وراءه حرفا واحدا ممّا حبّر لا يحيل إليه ويذكّر به.

للتأويل في مثل هذه الحال مزالقه. لذلك أكتفي بالإيماء إلى هذه المسألة. لكنّ تعدّد إحالات المؤلّف على مقالاته وأطروحته يتوازى في النصّ مع ظاهرة أخرى لافتة للانتباه فعلا. وأعني بها تعدد الاحالات إلى المرقون والمنشور من البحوث التي أنجزها باحثون أوطلاب تحت إشرافه بالجامعة التونسيّة في كلية الآداب. والقائمة طويلة لأنها تحتوي على أعمال قدّمت لنيل شهادة الكفاءة في البحث، وأعمال تقدم بها أصحابها في نطاق شهادة الدراسات المعمّقة، وأخرى أنجزها أصحابها في نطاق دكتورا المرحلة الثالثة والدكتورا الموحّدة وأخرى قدّمت في نطاق دكتورا الدولة. يكفي أن نقوم بعملية حسابيّة بسيطة وسنحصل على النتيجة التالية. إن المؤلّف يحيل متلقّيه أكثر من 25 مرّة على كتاباته هو وكتابات من أجروا بحوثا بإشرافه.

للتأويل في مثل هذه الحال أيضا، مضايقه ومزالقه. إن الظاهرة لافتة فعلا. لكن لا أظنّ أحدا يمكن أن يذهب به الظنّ إلى

أن المؤلّف يتوهّم أن له في البحوث التي أشرف عليها نصيبا!! ولا أظنّ أحدا يمكن أن يتأوّل هذه الظاهرة على أنها إثبات للملكيّة!!! لا أحد يمكن أن يجرؤ على أن يعتبر هذا بمثابة موضع من المواضع التي تتسلّل منها ذهنية الشيخ والمريد. صحيح أن أنماط السلوك البشري كثيرا ما تكون مرتعا لتشخيصات ومتخيّلات قادمة من بعيد. وصحيح أيضا أن الذهنية القديمة عندما تعاود الظهور وتتلبّس بأشخاص ما، تبدّل من قناعها وزيها وتلبس لبوسا يضمن لها أن تواصل في السرّ العمل. إن كلّ تحليل يمضي في هذا الاتجاه يكون قد تورّط في مضايق التأويل ومكائده.

غير أن من يلقي نظرة على قائمة المراجع ويطلّ إطلالة على هوامش "الكتاب" يلاحظ أن العلاقة بين المتن والهوامش والمراجع المعتمدة علاقة متينة فعلا. وهي تترجم أهواء المؤلّف وتكشف عن ميولاته. ذلك أن طريقة عبد المجيد الشرفي في التعامل مع المراجع التي تمسّ موضوع بحثه تمضي في أربعة اتجاهات. تغييب كتب الأعلام الذين يُشهَد لهم بالفضل في تقصّي أبعاد الموضوع المدروس وإقصائهم بالكلّ؛ الإحالة إلى تصانيفه الشخصيّة وبحوث من أشرف عليهم والاستعانة بما تيسّر منها وعدم الدخول في مناقشتها أصلا؛ إعلاء كاتب وحيد ارتأى المؤلّف أنه يوافقه في آرائه وهو محمود محمد طه الذي يعتبره

الشرفي الأقرب إلى نفسه فيعليه ويمجّده؛[14] الاستعانة بكاتب آخر هو محمد إقبال واستلهام آرائه استلهاما بيّنا. لا يتفطّن الشرفي إلى أنه سينقل عن محمود محمد طه آراءه العامة ويستلهم آراء محمد إقبال ويشرع في تطبيقها على الإسلام وأركانه وأسسه تطبيقا مخلاً كما سأبيّن لاحقا. إنه يأتي كلّ هذا دون أن يتفطّن إلى أنّ الشيخ قد شرع في التحوّل إلى مريد.

* * *

سلوانة سوء المآل

كتب النفري في *كتاب المواقف*، باب موقف قلوب العارفين: وقال لي قل لقلوب العارفين من خرج من المعرفة حين أكله لم يعد منها إلى مقامه. فتفهّمت هذا ودوّنته وأنا على يقين من أن محمد أمين بن فضل بن محبّ الله بن محمد المحبّي قد دوّن شيئا مثل هذا في المجلّد الرابع من كتابه *نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة*.

* * *

[14] نفسه، ص 58-59.

هناك ملمح آخر من ملامح الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه يتجلّى في العلاقة التي يقيمها عبد المجيد الشرفي مع اللغة العربيّة والمقترحات التي يرتئيها للنهوض بها والخروج بها من خلاء التاريخ إلى معتركه. يعلمنا المؤلّف بأنه نذر نفسه للنهوض بالتضحيات الجسام. فهو يختار أن يحرم نفسه من الصّيت والشهرة في كلّ بقاع المعمورة لأنه يؤمن بأن اللغة العربيّة في حاجة إلى جهوده. بل إن اللغة العربيّة قد تهلك وتصبح رميما إن عدمت مجهوداته وتصانيفه. يكتب في نبرة لا تخلو من إشهار للأمجاد ومكارم الأخلاق:

> قد وضعنا هذا الكتاب **قصدا بالعربيّة**، رغم أن العديد من أصدقائنا كانوا يحثّوننا على **الكتابة بلغة أجنبية**، باعتبار أن ما يُكتب بإحدى اللغات الأوروبية ذو حظوظ أوفر في **الوصول إلى المجموعة العلمية عبر الحدود وحتى إلى أوفر نسبة من القراء المسلمين في آسيا بالخصوص وكذلك في أروبا وأمريكا**، وهؤلاء لا يحسنون في الغالب العربيّة.[15] (التشديد من وضعي)

[15] نفسه، ص 9.

إن التشكيك في وجود هؤلاء الأصدقاء النصوحين الذين يعتبرون ما سينشره عبد المجيد الشرفي يمكن أن تطبّق شهرته الآفاق في القارة الأفريقية والقارة الآسيوية والقارة الأمريكية والقارة الأروبية، من شأنه أن يخلّ بالعقد المطلوب توفّره في المساءلة النقدية. فعلى الباحث الرصين أن يلتزم بالحدود ويسلّم بأن عبد المجيد الشرفي لا يقول إلاّ صدقا. لكن إشهار هذه النصيحة وتثبيتها في مقدّمة "الكتاب" مسألة قابلة للقراءة. إذ كان بإمكان المؤلّف أن لا يرصّع بها مقدمته لا سيما أنها قيلت له مشافهة في مجلس ما. لكنه اختار أن يُشهِر ذلك حتى يعرفه القرّاء. لا يمكن أن يقع تأوّل هذا الصنيع إلا باعتباره إشهارا للأمجاد، وإخبارا للمتلقّي بأنه في حضرة كاتب تونسيّ المنشأ عربيّ اللسان اختار أن يضحّي بالأمجاد كلّها وبالشهرة والصيت والذكر الحسن في سبيل المحرومين من الكتابات العظيمة ذات البعد الكوني. فإذا كان العرب الذين يتقنون اللغات الأجنبيّة قادرين على الاطّلاع على الكتابات ذات البعد المعرفي التنويري العظيم، فإن ذوي اللسان الواحد ممّن لم يتوفّر لهم هذا الحظّ في حاجة ماسّة لمن ينيرهم ويهديهم ويقتادهم على الدرب المؤدّي إلى الخلاص ويعلمّهم المشي في دنيا الأفكار العظيمة التي حرموا منها. هذا ما يقوله المؤلف صراحة. يكتب الشرفي:

فقد آثرنا التوجّه في المقام الأول نحو القرّاء أحادي اللسان، نظرا إلى أنّ الذي **يحسن من بين القرّاء العرب لغة أجنبية حيّة** يجد فيها -متى رغب- **ما يفتح آفاقه ويدعوه إلى التفكير بنفسه ويبعده عن الاجترار والتكرار.** فهو من هذه الناحية **أقلّ حاجة ممن بقي يعيش على ثقافة الماضي وحدها**، ولا يتصوّر أدنى تصوّر ما يمكن أن يستفيده من ميادين المعرفة الحديثة ومكتشفاتها الباهرة ومناهجها وحتّى مشاكلها ومسائلها المعلّقة.[16] (التشديد من وضعي)

لا يخبرنا المؤلف عن هؤلاء الأصدقاء وعن تحضيلهم العلمي وأعراقهم وأمصارهم وأعمارهم. ولا يعلمنا هل هم من المريدين أم من الأتباع أم من الرفقة والصحب، لأن ذلك ليس مهمّا أصلا في نظره. فالغاية من ذكرهم، والتكتّم على أسمائهم، إنما هي إشهار الأمجاد وإعلاء الذات، وإعلام المتلقّي بأن المؤلّف قد نذر حياته للدفاع عن المحرومين والمكروبين. من هنا يتأتّى ملمح آخر من ملامح الصورة الحاصلة للمؤلف عن نفسه. إنه ملمح ذو ميسم رسولي واضح. وحدهم الأنبياء والمصطفون هم

[16] نفسه.

الذين يضحّون بالمغريات التي يتكالب عليها الناس الفانون، وينذرون حياتهم للعظام من الأمور ونجدة المكروبين والملهوفين والمحرومين.

بقي لا بدّ من الإشارة أيضا إلى أن هذه الطريقة المتوخّاة في إعلاء عبد المجيد الشرفي لأمجاده وفق نسق بموجبه يصبح في ذهن متلقّيه المفترض بمثابة عالم فريد أو بمثابة فرد الزمان الذي تتلقّف الناس مقالاته وتلحّ في طلبها عبر القارّات، لا يرد في مقدّمة *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* فحسب. إنه حاضر أيضا في المقالات المجمّعة التي اختار لها المؤلّف عنوان *لبنات*. يكتب الشرفي في مقدمة *لبنات* مبيّنا سبب تجميعه لمقالاته:

> يضمّ هذا الكتاب فصولا كتبت في مناسبات مختلفة وتتعلق بمواضيع تهمّ الفكر الإسلامي والحضارة العربية. وما كنّا لنجمعها في كتاب لولا **إلحاح من بعض من نحترم علمهم وفضلهم ولولا ضرورة الاستجابة لرغبة طلبتنا ولعديد الرسائل من تونس وخارجها يطلب أصحابها**

نسخة من هذا البحث أو ذاك عسر عليهم منالها.[17]
(التشديد من وضعي)

* * *

سلوانة الشجرة المسمّاة آذان الجدي

ويروى أن بوذا سيّدنا الذي اكتشف جذر كلّ شرّ جلس تحت شجرة خرّوب ذات عشيّة. ثم سرّح النظر في البراري قدّامه فاكتأبت روحه. ولما اكتأبت منه الروح نطق اللسان قائلا: توجد طريق ضيّقة قدّامنا، ويجب أن نقطعها لكن لا يوجد مسافر. الأفعال تحصل ولكن لا يوجد فاعل. توجد نفخة من الهواء لكن الريح لا تنفخ. ويحك! يا عديم الجدوى! فكرة الأنا هي الباطل والضّلال، وكلّ الموجودات مجوّفة كالشجرة المسمّاة لسان الحمل أو الشجرة المسمّاة آذان الجدي أو أختها المسمّاة ذنب الفأر. وهي جميعها فارغة كفقّاعات تدور في الماء. مدوّن هذا أيضا في انجيل بوذا.

* * *

[17] عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، ص 9.

إن الانسان حاضر في التاريخ والعالم من جهة اللغة وبواسطتها. بل إن اللغة هي الوسيلة التي يفصح بها الكائن عن نفسه ويخفيها في الآن نفسه. فإن عُدِم الكائن اللغة عُدم البيت والمسكن باعتبار اللغة هي مأوى حقيقة الوجود كما يحدّثنا هيدجر. بل إن هيدجر يصل من شدّة إشفاقه على من يتصوّر أنه سيّد على الكلمات وعلى اللغة إلى حدّ الجزم قائلا:

> يتصرّف الإنسان كما لو كان مبدعا للغة سيّدا عليها. في حين أن اللغة، على العكس من ذلك تماما: فهي التي تُتَعلّم بالمعنى الأول للكلمة. والإنسان لا يتعلّم إلا استجابة للّغة عندما يصغي لما تقوله وينصت إليها. (بل إن اللغة) ليست وسيلة يفصح بها الكائن العضوي عن نفسه، ولا هي تعبير عن الكائن الحي. وليس بإمكاننا أن نتمثّل ماهيتها إذا اقتصرنا على النظر إليها باعتبارها مجموعة من الدوال أو وقفنا عند قيمتها الدلالية. إن اللغة هي الكيفية التي يكشف فيها الوجود عن ذاته ويحجبها في الوقت ذاته.[18]

[18] Heidegger,"Lettres sur l'humanisme" in *Questions III*, pp94-95, Gallimard, Paris 1966.

غير أن اللغة العربيّة، في نظر الشرفي، واقفة على الشفا الخطير، شفا العدم والبلى. وهي تحتاج إلى من ينتشلها من سطوة العدم وسلطان البلى. إن اللغة العربيّة تتشوّف، مثل ناسها وبنيها الناطقين بها، مجيء المنقذ المخلّص. بهذا كلّه يحدّثنا عبد المجيد الشرفي ويخبرنا أن المخلّص المنقذ يقيم معنا على الأرض، بل إنه يعيش بين ظهرانينا ونحن في غفلة من أمرنا لا نفقه الحدث العظيم: إنه أنا، أنا، نعم أنا ولا أحد، يقول الشرفي وإن بالإيماء اللّطيف. غير أن موقفه من هذه اللغة العربيّة التي آلى على نفسه أن يخدم ناسها وبنيها الذين لا يتقنون غيرها من اللغات موقف في غاية التجنّي. فمرّة أخرى تعاود الذهنية الإطلاقيّة الظهور وتتلقّف الخطاب. مرّة أخرى ترد الأحكام المطلقة التي تفتقر إلى العلميّة والتروّي وتطبق على كلامه.

إن عبد المجيد الشرفي يعتبر اللغة العربية لغة "ثقافة الماضي". ومن لا يتقن غيرها ينعته بكونه من العجزة والقاصرين لأنه، على حدّ تعبير الشرفي المولع بإصدار الأحكام المطلقة، يظلّ "يعيش على ثقافة الماضي" و"لا يمكن أن يفكّر بنفسه"، ولا يمكن أن يفكّر أصلا لأنه يكتفي بما يسمّيه الشرفي، دون أيّ تردّد أو شكّ، "الاجترار والتكرار". وبالمقابل يسند عبد المجيد الشرفي إلى اللّغات الأجنبيّة صفات محمودة كلّها. فإذا كانت العربيّة لغة مواتا،

جحيما أو ما يشبه جهنّم المستعر أوارها، إذا كانت العربية أرضا يبابا لا شيء فيها غير صفير الموت القادم من خلاء التاريخ، فإن اللغات الأروبية في نظره هي الحياة الأبديّة. إنها لغات حيّة. إنها لغات الخلاص. من يتقنها ينج؛ وحالما يلهج بها تنفتح قدّامه منطقة السعادة القصوى. وبواسطتها "يفتح آفاقه ويجد فيها ما يدعوه إلى التفكير بنفسه ويبعده **عن الاجترار والتكرار**." (التشديد من وضعي)

للمطلقات مكائدها. ولها أيضا فخاخ وأحابيل. إنّ ولع عبد المجيد الشرفي بالمطلقات وبإصدار الأحكام هو الذي ينفي عن كلامه أدنى درجات العلميّة والترويّ والتؤدة؛ فيدخل في نوع من المفاضلة التبسيطيّة توقع تفكيره في حبائل ثنائيّة لا تعرف للتنسيب طريقا أو مسلكا. الجحيم والجنّة. الموت والحياة. الابتداع والتكرار. التفكير والاجترار. ولا وجود في تصوّر عبد المجيد الشرفي لأي لون غير الأسود الرّجيم والأبيض الملائكي. لكأن الصفات التي برع المؤلّف في تشقيقها وتعدادها وإسنادها إلى غيره من الكتاب الذين تناولوا مسألة الإسلام والعصر قد غيّرت وجهتها وولّت الأدبار عائدة إلى مُجريها ومُصرّفها. لقد نعت الشرفي غيره بـــ"ـــالتسطيحية والتبسيطية" و"الابتعاد عن العلمية"،

وعيّرهم بكونهم من أصحاب "النظرة الجزئية". فما الذي يمكن أن تنعت به هذه المفاضلة التي يجريها كيفما شاء!!؟

ههنا أيضا تنكشف العلاقة التي يقيمها المؤلّف مع متلقّيه المفترض فهو سيعلمه بأن لا خوف على العربيّة ولا حزن على ناسها. فالصبح قريب وحامل البرق المبشّر به قد أقبل. يكتب عبد المجيد الشرفي مبيّنا لماذا اختار أن يكتب بالعربيّة وأن يضحّي بالشهرة والمجد وذيعان الصيت والذكر:

> أليس من **حقّ العربيّة** على الناطقين بها أن **يخضعوها لتفكير العصر**، وإلا **ماتت** وأضحت عبئا على أصحابها. من هذا المنطلق نساهم من موقعنا المتواضع في حركة نراها متأكّدة، ألا وهي توطين المفاهيم الحديثة **وعدم الوقوع في العلموية الزائفة التي يكون فيها العلم مرادفا للتّعمية** ويكون استعمال **المصطلحات الرنانة تغطية على عدم وضوح التفكير**.[19](التشديد من وضعي)

والناظر في كيفيات تشكّل الكلام يلاحظ، في يسر، أن عبارة "موقعنا المتواضع" ترد لتشغل المتلقّي المفترض عن النعوت

[19] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 9.

المشينة التي يسندها المؤلّف لمن حاولوا قبله أن يمارسوا عملية توطين "المفاهيم والمصطلحات." إنهم خطاة عديمو النفع لأنهم ينتمون، في نظره، إلى زمرة الذين يكرّسون "العلموية الزائفة" ويتستّرون على ضبابية فكرهم بـــ"ـــالمصطلحات الرنانة."

لا يمكن للمتلقّي أن يتأوّل هذا الكلام على أنه يتضمّن نوعا من الإيماء إلى أن شهرة كتّاب من أمثال أركون أو العروي أو بوحديبة أو جعيط إنما ترجع إلى كونهم قد كتبوا باللغة الفرنسية. فلا وجود في النصّ لما يسمح بهذا التأويل، رغم أن موقف عبد المجيد الشرفي ممّن كتبوا في موضوع بحثه وجدّدوا أسئلة الفكر لا يمنع من الذهاب هذه الوجهة على ما فيها من إفراط في التأويل. والإفراط في التأويل، على ما يتضمّنه من تعسّف للكلام، يمكن أَن يدفع بالمتلقّي إلى اعتبار كلام الشرفي عن مسألة المصطلحات وترصيعه لخطابه بالتهم المشينة والأحكام القطعيّة إنما غرضه التعريض اللّطيف بأعمال الذين كتبوا في الموضوع بالعربيّة أو أولئك الذين صاروا يكتبون بالعربية مباشرة من أمثال أركون وبوحديبة وجعيط.

* * *

سلوانة التّولّه والفناء

ويلاه ! لعلّي وقعت في هوى نفسي. أنت–أنا ! إنني أحبّ نفسي." هكذا حدّث نرسيس صورته المنعكسة على صفحة الماء بعد أن أدرك أنه وقع في حبّها إلى حدّ التّولّه والفناء، ثم سقط صريعا . دوّن الشاعر أوفيد هذا في كتابه *مسخ الكائنات*.

* * *

مات نرسيس نتيجة وعيه الفاجع بأنه واقع في حبّ صورته التي حالما يتموّج الماء تفقد بهاءها وتشرع في التشوّه. لكن الصورة الحاصلة للأنا عن نفسها في *الاسلام بين الرسالة والتاريخ* مثبّتة في قلب الخطاب. إنها ثابتة لا يطالها التبديل والتغيير. بل إن رسمها بالكلمات إنما يترجم رغبة منتجها في إيصالها إلى المتلقّي وتثبيتها في ذهنه. إنها صورة بهيّة، صورة مثال. لكن الحرص على تهذيبها وتشذيبها وتحليتها هو ما جعلها تثقل بالزينة والفخار إلى حدّ التشوّه. ومن المحتمل أن تخذل منتجها وتكيد له الكيد كلّه، فلا تضع المتلقّي حين يتملاّها في حضرة ما زيّنت به من بهاء، بل تدفعه دفعا إلى قراءة مقالات المؤلّف بكثير من الريبة والشكّ والمكر.

إن الصورة المثبّتة في قلب الخطاب، الصورة الحاصلة للشرفي عن نفسه تجمع إلى ملامح المصطفى الهادي والمهدي المنتظر الذي سيخلّص المسلمين والعربيّة وأبناءها، ملامح البطل الأسطوري الذي لا يخشى في الحقّ لومة لائم ويختار المغامرة ودروب الخطر على "التقية والسلامة"، وملامح الرائد الذي يأتي بما لا يأتي به الأوائل، وبعضا من ملامح القطب الذي يتحنّن على مريديه، منضافة إليها بعض ملامح البوذيساتفا الذي يختار التضحية بنفسه في سبيل إنقاذ بني البشر. ولا بدّ أن يكون المتلقّي على غفلة كبيرة كي يسلّم بهذه الصورة أو يفكّر في تبنّيها.

الراجح أن المتلقّي المفترض الذي يتوجّه إليه عبد المجيد الشرفي مجرّد تصوّر ذهني في ذهن المؤلّف نفسه حتى يمتثل لسلطته امتثالا كلّيا فلا يزيغ ولا يروغ. أما إذا اضطلع المتقبّل بدوره كاملا في عمليّة الإبلاغ ونهض بمهمّته في إنجازها باعتباره طرفا أساسيا من أطرافها فإن العواقب قد تكون وخيمة. وهذا ما حدث فعلا. هذا ما سيظل يحدث. فلقد اكتشف أحد المتلقّين من البشر الفانين أن المؤلّف الذي حاز العلوم كلّها، أو كاد، لم ينجح في نقل ما جاء في كتاب *الاتقان في علوم القرآن* لجلال الدين للسيوطي بل حرّفه، وأساء الفهم فنسب كلام أبي بكر الصديق ومواقفه من تدوين القرآن إلى عمر بن الخطاب ونسب

كلام عمر ومواقفه من المسألة ذاتها إلى أبي بكر. لقد احتار محمد الحبيب السلامي في مقالته التي أرادها نصيحة للمؤلّف في طبعة ثانية، واستفظع الأمر. كتب السلامي معبّرا عن خوفه من تفشّي الخطإ الفادح بين القرّاء:

> إن البعض سيعتمد ما فيه (الكتاب) ويتخذه مصدرا ومرجعا لأنه ينزّه مؤلّفا أستاذا جامعيا عن الخطإ بعد أن قضى سنة كاملة في معهد الدراسات المتقدّمة ببرلين متفرّغا لبحثه في ظروف طيّبة. إذا وجد قارئ مثل هذا النوع من الخطإ التاريخي ووجد القدرة على أن يصحّح فلا يجوز له أن يسكت لا ليشهّر بالأستاذ المؤلّف وإنما ليردّه إلى الصواب إن كان من الذين يقولون (الرجوع إلى الحق فضيلة)... ليحمي القراء من الوقوع في الخطإ ... وليؤدّي أمانة العلم.[20]

لم يكتف محمد الحبيب السلاّمي، باعتباره أحد المتلقّين من البشر الفانين مثل الناس جميعا، بهذا التصحيح بل تحدّث عن كِبْر

[20] محمد الحبيب السلامي، "لماذا أخطأ الأستاذ عبد المجيد الشرفي وأوقع غيره في الخطأ"، مجلّة *حقائق*، تونس: العدد 808، بتاريخ 2001/6/21.

الأساتذة الجامعيين وتعاليهم الذي يشبه الصلف[21] حتى كاد الانتماء إلى الجامعة يصبح صنوا للكبْر وتضخّم الذات حدّ العبادة. ذكر السلاّمي أنه حين قرأ *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* اكتشف الخطأ التاريخي البيّن الذي أتاه الشرفي كاد يزهد في الكتابة لتصحيح الخطأ لأن عبد المجيد الشرفي من الأساتذة الجامعيين الذين يرفضون النقد. كتب محمد الحبيب السلاّمي في نبرة لا تخلو من عتاب واستنكار للكبْر والمتكبّرين:

> إن بعض الأساتذة الجامعيين الذين يدّعون أنهم دعاة حوار وأنّهم روّاد بحث عن الحقيقة ينظرون إلى الذين يكتبون على حروفهم حرف نقد ونقاش نظرة الأنا المتعالية. فلا ينزلون من عليائهم ليؤسسوا مع الذي أكرمهم وقدّرهم وقرأ صحفهم حوارا وجوابا يفيد ويضيف.[22]

إن الصورة التي ترسمها هذه الفقرة لبعض الأساتذة الجامعيين، صورة في منتهى القتامة. إنها صورة يمكن أن تجعل

---

[21] نفسه.

[22] محمد الحبيب السلامي، "لماذا أخطأ الأستاذ عبد المجيد الشرفي وأوقع غيره في الخطإ"، مجلّة *حقائق*.

جبين كلّ من ينتمي إلى المؤسّسة الجامعية يندى خجلا وحياء. والحال أن الناس في الأرض قاطبة يعرفون أنْ لا علم دون مكارم أخلاق. وأولّ المكرمات التواضع لا الضعة. بل إن العلم محال إن لم يأكل العالم الطعام، وإن لم يمش في الأسواق أيضا. بهذا تحدّث المتون العربية القديمة. وبهذا أيضا حدّث نيتشه حين ألحّ على أن لا معنى للفكر أصلا خارج صخب الحياة، فقال مقولته الشهيرة: "vivre c'est penser" . ووصل إلى حدّ التسليم بأن "الأفكار العظيمة إنما تأتينا ونحن نمشي،"[23] لكنها تحتجب عندما ننزوي في منتديات مغلقة عاجية كانت، أم من طين وحجر. وما من شكّ في أن مقالة السلامي موجّهة لمن وصلوا بالبحث العلمي إلى مهاوي السقوط وانتحلوا الصفة انتحالا سواء بحكم الأقدميّة في المؤسسة أو بالغلبة والقهر أحيانا. إن للضيف الدار ولكن ليس له أهل الدار على حدّ تعبير سعدي يوسف. فلماذا يؤخذون بجريرة غيرهم؟

* * *

[23] Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Gallimard, Paris 1995, p 16.

سلوانة البداءات

قيل إن العارف بالله الصمداني سيدنا عبد القادر الجيلاني رأى رجلا يدّعي في العلم فلسفة ورسوخ قدم فاستشاط غيضا. وكان أنه نهض من مجلسه ثم جاء وتقدّم من الرجل وفتح فاه وكلّمه هكذا: ويحك! يا عديم الجدوى! أما علمت أن من استغنى برأيه ضلّ، ما من عالم إلا ويحتاج إلى زيادة علم، ما من عالم إلا وغيره أعلم منه، عليك بالجادة، هذه الطريق لا تسلك مع النفس والهوى بل مع الحكم والعمل وترك العجلة وأخذ التؤدة. وهذا مدوّن في *الفتح الرّباني والفيض الرحماني*. وجاء أيضا أن الشيخ يوسف النبهاني قد دوّن شبه هذه الحكاية في المجلّد الثاني من مصنّفه *جامع كرامات الأولياء*.

* * *

إن التناقض مدوّخ بين الصورة الحاصلة للشرفي عن نفسه وما يأتيه من أخطاء عند تناوله لما جاء في المتون العربية القديمة. لقد كشف محمد الحبيب السلامي ذاك الخطأ التاريخي الفادح، وأرجع ذلك إلى السهو أو إلى العجلة والتسرّع. وقد يذهب الظنّ بالمتلقّي إلى أن سوء الفهم، في هذه الحال، إنما هو أمارة ساطعة على أن عبد المجيد الشرفي لا يتقن هذه اللغة التي ينعتها

بكونها ميّتة ويعتبرها لغة "ثقافة الماضي". فأنّى له أن ينتشل العربية وينتشل ناسها مما هم فيه من ماضوية وميل إلى "التكرار والاجترار"! إنّ أي تأوّل لهذا الخطأ التاريخي الذي لو أتاه طالب ترشّح لنيل أبسط الشهادات في البحث العلمي لردّ خاسرا،-أي تأوّل لهذا الخطأ- على أنه موضع من المواضع التي تثأر فيها اللغة العربية لنفسها ممن نعتها بكونها لغة "ثقافة الماضي" سيكون هو الآخر نوعا من الإفراط في التأويل. ولكن للغة، مهما لزمت الحياد، ثاراتها ولها مكائدها أيضا.

سيعمد عبد المجيد الشرفي في نطاق ردّه على محمد الحبيب السلامي إلى تتفيه هذا الخطإ التاريخي. فيكتب:

> وليطمئن الأستاذ السلامي، فقد تفطنّا إلى زلّة القلم التي أقام عليها مقاله قبل أن ينشره، نبّهنا إليها مشكورا أحد طلبتنا في ندوة الدراسات المعمّقة ونحن له ممنونون.[24]

من هو هذا الطالب؟ ولماذا يتكتّم المؤلف على إسمه؟ لقد كان هذا "الأحد طلبتنا" كريما مع أستاذه. لكن الأستاذ لم يبادله

[24] عبد المجيد الشرفي، "تعفّفا لا تعاليا"، مجلة *حقائق*، تونس، العدد 810، بتاريخ 2001/7/8.

كرما بكرم. لم يذكر إسمه فحرمه من الصيت والذكر الحسن. إن التكتّم يمثّل هنا أيضا جزءا من استراتجيّة الكتابة. بقي لا بدّ من الإشارة إلى أن عبد المجيد الشرفي استبدل كلمة "خطأ" بكلمة "زلّة قلم" التي يترجمها، هو نفسه، بالمفهوم المتعارف في علم النفس أعني مصطلح "lapsus". وقال إن الخطأ التاريخي الفاضح الذي وقع فيه لا يعدو عن كونه مجرّد "lapsus". كتب عبد المجيد الشرفي مبرّئا نفسه:

> وحتى لا يلتبس الأمر على القراء لا بدّ من تفسير زلّة القلم هذه (lapsus) ، وهي غير الخطإ (erreur)، كما يعرف ذلك من له أدنى اطّلاع على علم التحليل النفسي.[25]

ولهذا الاستبدال مكائده أيضا. فإذا كانت كلمة "خطأ" كلمة بريئة غير قابلة للتأويل. لا سيما أن الخطأ شيء بشري محتمل. فإن مفهوم "lapsus" إنما يشار به إلى ما يحرص وعي الإنسان على إخفائه والتستّر عليه. وبذلك تكون الزلّة بمثابة تسلّل للمكنون من اللاوعي الملتحف بالظلام إلى منطقة الوعي وضوء النهار. واستبدال كلمة "خطأ" بمفهوم "lapsus" يورّط أكثر مما يبرّئ. فزلّة

[25] نفسه.

القلم أو اللسان "lapsus" فضّاحة للمخفي والمضمر، هتّاكة لحجب المستور والمكنون.

لا يتفطّن عبد المجيد الشرفي هنا أيضا إلى أنه يخلّ بالعقد الذي أقامه مع متلقّيه المفترض. فلقد كتب في مقدّمة *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* أن نصّه يأخذ بعين "الاعتبار الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشرية" ومنها "ما أتى به فرويد ومدرسة التحليل النفسي."[26] ولا يمكن لمن يمتلك بعض الدراية بالدرس الفرويدي وبعلم النفس عموما أن لا يتفطّن إلى أن استبدال كلمة "خطأ" بمفهوم "lapsus" إنما يكشف عن جهل كلّي بهذا الدرس. لقد عمّق عبد المجيد الشرفي ورطته بهذا الاستبدال. وقديما تحدّثت العرب عن براقش التي جنت على نفسها وأهلكت معها أهلها وذويها. قديما قالت العرب لا خلابة في العلم. فكثيرا ما يفعل المتعالم الذي يحسب العلم زينة أوحلية بنفسه ما لا يفعله غير العارف فيقع في مزالق تدميره بمساوئ تدبيره.

سيعمد عبد المجيد الشرفي في معرض ردّه على السلامي إلى العودة إلى فكرة الشهادة والإستشهاد ويوشّي صورته بملمح

[26] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* ، ص 7.

آخر هو ملمح المفكّر المنشقّ. وسيحاول، في الآن نفسه، أن يتنصّل من الخطأ بأيّ طريقة كانت، دون أن يتفطّن إلى أن الإقرار بالخطأ في مثل هذه الحال يصبح فضيلة، لأن الخطأ شيء بشريّ. يكتب متبرّئا:

> إننا أرسلنا النص مرقونا إلى الناشر في بيروت، فطبعه دون أن يمكننا مراجعة مسودّته. وما كنّا لنفعل ذلك لولا أن أبواب النشر في بلادنا كانت موصودة في وجهنا لأننا كنا متشبّثين بوظيفتنا النقدية المستقلّة التي هي وظيفة كل مثقّف، ورفضنا الانخراط في تأييد الأشخاص أو معارضتهم.[27]

ولا يمكن لهذا الكلام أن يصدر إلا عن مؤلّف يتصوّر أن متلقّيه المفترض لا يمتلك ذاكرة تحفظ الوقائع. لا سيما أن فهرس "كتاب *لبنات* يفصح عن العكس تماما. فمن يطلب المنصب ولا يدركه له أن يظهر للناس بمظهر المنشقّ أو في زيّ الرّاهب المتبتّل.

غير أن اللافت في هذا المقال فعلا إنما هو إتيان الخطإ وتتفيهه باعتباره ليس خطأ أصلا. يكتب عبد المجيد الشرفي بعد

[27] عبد المجيد الشرفي، "تعفّفا لا تعاليا"، مجلة حقائق.

أن أساء فهم ما جاء عند السيوطي وأسند مواقف عمر بن الخطاب وآراءه إلى أبي بكر الصديق وأسند مواقف أبي بكر وآراءه إلى عمر:

> فالمسألة لا تتعدّى نسبة مبادرة ما إلى أحدهما (يقصد أبا بكر وعمر بن الخطاب) عوض الآخر على فرض صحّة هذه النسبة... وعلى هذا الأساس لا يغيّر تحديد هوية صاحب المبادرة من القضية موضوع البحث فتيلا.[28]

هكذا ينقلب الباحث على مراجعه. فلا يكتفي بتصحيفها وتحريفها بل يعمد إلى التشكيك في صحّة ما جاء فيها. فالمخطئ ليس عبد المجيد الشرفي بل جلال الدين السّيوطي. بل إنه مطلوب من السّيوطي، في هذه الحال، أن يصحّح معلوماته. هل يملك المرء تحت الشمس غير إسمه ومواقفه، والخلط بين أبي بكر وعمر بن الخطاب مسألة قد تبدو في الظاهر هيّنة. لكن إذا أراد باحث ما أن يدرس شخصية عمر أو شخصية أبي بكر وخلط بين المواقف والآراء على هذا النحو ستكون النتائج وخيمة.

---

[28] نفسه.

فلنمض مع هذا التصورّ إلى منتهاه على سبيل الافتراض والتوهّم وسنسند مواقف مسيلمة الكذّاب إلى أبي ذرّ الغفاري، وسنسند حديث الإفك إلى عمّار بن ياسر، وسيكتب طه حسين *أولاد حارتنا*، وسلامة موسى *الشكّ في الشعر الجاهلي*، ويكتب الشابي *الحداد على امرأة الحداد*. لقد نقد محمد الحبيب السلامي عبد المجيد الشرفي على هذا الخطإ الفاضح في نبرة لا تخلو من عتاب، فكان أن نعته الشرفي بأنه من العاجزين الذين لا يفكّرون بأنفسهم. كتب عبد المجيد الشرفي، في نطاق احتفائه بحرية الرأي:

> قرأنا ما كتبه الأستاذ السلامي وتعجّبنا **كيف تسمح مجلّة محترمة بنشر مقال نقدي عن كتاب صدر حديثا**، ينزل إلى هذا المستوى. فهب أن الأمر يتعلّق بخطإ، هل تستحقّ هذه الجزئية كلّ هذا التهويل... إن **هذا الفريق من القرّاء** لا تعنينا ردود فعله، مهما بلغت حدّتها، لأنها تعبير عن **حالة مرضية عارضة**. وفي المقابل نحن آذان صاغية لكل من يرشدنا إلى طريق أفضل من الطريق التي اقترحناها، ومن شأنها أن تجنّبنا المآزق التي ظهرت مخاطرها جليّة، فمرحبا بمن ينقدنا على هذا الصعيد ويناقشنا عن بيّنة. أما **غير هؤلاء وبالخصوص من الذين هم عاجزون عن**

التفكير بأنفسهم، فلن نتعالى عليهم ولكننا سنتعفف عن مجادلتهم.[29] (التشديد من وضعي)

لهذا السجال الذي دار بين محمد الحبيب السلامي وعبد المجيد الشرفي أكثر من دلالة رمزية. إن السلامي من جهة كونه أحد القرّاء الذين قرأوا "كتاب" *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* لم ينضبط، ولم يتّصف بالشروط والملامح التي يفترضها الشرفي في متلقّيه المفترض. لقد تفطّن السلامي إلى الخطإ الفاضح. وعليه أن يتحمّل مسؤولية هذا الصنيع. لذلك يحشره الشرفي في زمرة القرّاء الذين يسند إليهم المعرّات. إنهم تعبير عن "**حالة مرضية**". وهم "**لا يفكّرون بأنفسهم**". بعبارة أخرى إنهم من أبناء العربيّة الناطقين بها و"العربية لغة ثقافة الماضي" في نظر الشرفي. لقد عبّر السلامي عن فطنة زائدة عن المطلوب، فكان العقاب عسيرا.

لم يتفطّن الشرفي إلى أن المتلقّي المفترض الذي رسمه في ذهنه وثبّته في قلب الخطاب، أعني المتلقّي البريء حدّ الغفلة وانعدام الحيلة، ليس سوى متصوّر ذهني. لقد صرّح الشرفي أنه اختار أن يتوجّه إلى ذوي اللسان الواحد من الناطقين بالعربيّة أي

---

[29] نفسه.

أولئك الذين يعتبرهم عاجزين عن التفكير بأنفسهم ويعتبر ثقافتهم "ثقافة الماضي." إن الشرفي يعتبر أن الذين لا يتقنون اللغات الأروبية كائنات سلبيّة لا تبادل الخطاب مكرا بمكر. ومن هنا يصبح خطأ السلامي بيّنا والجريرة واضحة: إن السلامي تعدّى المواصفات التي رسمها الشرفي لمتلقّيه المفترض فكان أن انثالت عليه المثالب وتحرّكت آلة العقاب.

ثمّة متلقّ آخر من البشر العاديين الفانين قرأ "الكتاب" فارتعب. وكان أن نشر في مجلّة *الحياة الثقافية* عدد 129 نوفمبر 2001 مقالا جرى على كلّ لسان في الوسط الجامعي بالأساس. إنه مقال عبد الرحمان حللي الذي أثبت أنه يوجد بين القرّاء من لا تنطبق عليه المواصفات الدونيّة التي رسمها الشرفي لمتلقّيه المفترض. وحتى يكون التثليث كاملا جاءت دراستي هذه وجاء معها سلوان المطاع.

* * *

سلوانة أسباب تأليفي للكتاب ولسلوان المطاع

قال ابن الجوزي : ولقد لبّس إبليس على أقوام من المتعالمين الجاحدين فضل غيرهم فحسّن لهم الكِبْر بالعلم، والحسد للنّظير، والرّياء لطلب الرّياسة.

وذهب الإمام ابن الجوزي، في كتابه *تلبيس إبليس*، إلى أن علاج هذا، لمن وُفِّق، إدمان النظر في إثم الكبر والحسد والرّياء. قال ابن الجوزي: أما أنا فأرى، ويحك! يا عديم الجدوى! أن جحود فضل الآخرين والتقوّل على الصنو والزميل والقرين، والتآمر على الأرزاق وقوت العيال علّة لا يرجى شفاؤها وبلوى احتارت البرية في أدوائها. أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميّتا. هي ذي الحقيقة. إن الاغتياب والتقوّل وجحود الفضل ضرب من التوحّش. خروج من الإنسي إلى الوحشي المروّع. وزعمت العرب أنها جنس من التغوّل. ويروى أن ابن الجوزي كان يهجس، على عكس الشيخ بدر الدين الشلبي،[30] بأن إبليس

[30] يبدو أن الشيخ العلاّمة المحدّث القاضي بدر الدين أبا عبد الله بن عمر بن عبد الله الشبلي الحنفي نسي أو تناسى أن أبا مرّة المكّار مجرّد متصوّر ذهني ومجرّد رمز من الرموز والتشخيصات التي تؤثث المتخيّل الجماعي. وجاء أيضا أنه فاته ذلك فكان أنْ ألّف مصنّفه *آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان* الذي أورد فيه كلاما عجبا. إذ زعم أن للرّجيم عرشا على البحر والماء المالح الأجاج. وأسند إلى أبي بكر بن عيّاش بن حميد الكندي كلاما قال إنه سمعه عن أبي ريحانة زعم فيه أن إبليس اتّخذ عرشه على ماء البحر وعلى كلّ ماء مالح أجاج تموت عليه النخل ولا تقربه الإبل. وزعم أيضا أنه من عرشه ذاك يوكل بكلّ رجل من الإنس شيطانين يؤجّلهما سنة بتمامها حتى اكتمال البدر من

هذا من التّشخيصات المتصوّرة التي تؤثّث المتخيّل البشريّ منذ اكتشف الناس أن الشرّ يطلب الرّياسة في العالم لا يكل.

* * *

آخر شهر في تلك السنة، فإن فتَنَاهُ، وسّع لهما مكانة في مجلسه، وإن لم يفعلا قطّع أيديهما وأرجلهما وصلبهما ثم بعث بشيطانين آخرين.

ذهنية الشيخ والمريد

وتفصيل القول في الفرق بين المقالة والكتاب

إن قبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد على سعادته. ومن شأن المريد أن يصبر على جفاء القوم معه، وأن يعمل على بذل روحه في خدمتهم، وإذا كانوا لا يحمدون له أثرا فيقرّ على نفسه تطييبًا لقلوبهم، وإن علم أنه بريء الساحة.

أبو القاسم القشيري

ولا ينبغي للمريد أن يعتقد العصمة في المشايخ، بل الواجب عليه أن يذرهم وأحوالهم فيحسن بهم الظنّ، مع وجوب التفرقة بين ما هو محمود وما هو معلول.

ذو النون المصري

ذهنية الشيخ والمريد

جاءت قراءة عبد الرحمان حللي لمصنّف الشرفي *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* جادّة رصينة فعلا، وتناولت تناقضات الشرفي واختلال منهجه وتصوّراته. لكنها لم تلتفت إلى تناقض آخر. والحال أنه تناقض خطير، لأنه يمثل عتبة يمكن للقارئ أن يتسلّل منها إلى الوشائج الدلالية التحتية التي تدير آليات التفكير في هذا المصنّف وفي مقالات الشرفي عموما. يعلن هذا التناقض عن نفسه في كون الشرفي ينتحل صفة العلم انتحالا ولا يبخل بها على غيره فحسب، بل ينفيها عنه نفيا تامّا. وردت عمليتا الانتحال والنفي في المقدّمة كما أوضحت. ثم تعدّت المقدمة إلى المتن. يكفي هنا أن ننظر في الكيفيّة التي تتمّ بها مطاردة الأعلام الذين

كتبوا في الموضوع مطاردة عنيدة لاستنقاص منجزاتهم وإخراجهم من دائرة العلم ومنتدى العلماء، حتى يتبيّن هذا المزلق الخطير.

يتناول المؤلّف مثلا مسألة كيفية قراءة النص القرآني وتأوّل آيه فيستعرض المواقف القديمة ملخّصا ما جاء في المتون العربية القديمة. ثم يتناول المواقف الحديثة ويقسّمها إلى أربعة اتجاهات كبرى يتعقّبها واحدا واحدا ليطرد أصحابها من منتدى العلم والعلماء إلاّ واحدا. لا يذكر الشرفي أيّ اسم من أسماء الأعلام الذين يصنّفهم في ما يسميه الاتجاه الأول. لكنه يتوسّع في ذكر نقائصهم قائلا: إنهم "علماء الدين الذين تلقوا تكوينا تقليديا."[31] وينعتهم بالخنوع والخضوع لأولي الأمر. ثم يعمد إلى التشهير بهم جازما:

> فكثير منهم إنما يدافع عن مصالح ذاتية وفئوية لعلها مشروعة إلا أن الدين يصبح عندئذ غطاء لها أكثر من أن يكون الدفاع عنه هو المحرّك الرئيسي لمن ينصّبون أنفسهم ناطقين باسمه.[32]

---

[31] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* ، ص 56.

[32] نفسه، ص 57.

أما أصحاب الاتجاه الثاني فهم من ينعتهم برموز "السلفية الجديدة". وهنا يعمد المؤلّف إلى ذكر حشد من الأسماء فيذكر محمد عبده والطاهر الحداد وعلال الفاسي وابن باديس. وعلى هؤلاء جميعا يطلق حكما بالطرد قائلا في نبرة جازمة:

> هذا الموقف التوفيقي الذي كان يتّسم ببعض من الجرأة منذ قرن، وإن مثّل تقدّما لا ينكر بالنسبة إلى ما يدافع عنه الشيوخ المقلّدون، ليس من شأنه أن يحلّ المشكل حلاّ جذريا لأنه لا يستند إلى قاعدة نظرية صلبة.[33]

أما الاتجاه الثالث فهو ما ينعته بـ"الحركات الإسلاموية المعاصرة التي تنادي بالعودة "إلى عهد السلف الصالح".[34] وهو يعمد إلى طرد أصحاب هذا الاتجاه وإقصائهم، ناعتا موقفهم بالطوباوية واللاتاريخيّة. لكنه لا يخفي تعاطفه معهم إذ يعتبر موقفهم "أكثر تماسكا من حيث منطقه الداخلي." وهو يتعاطف معهم أيضا لمقدرتهم الفائقة على التجنيد والاستقطاب. يكتب منوّها

[33] نفسه.

[34] نفسه.

بهذا الاتجاه قائلا إنه "استقطب الشبّان والفئات المسحوقة والقلقة، ضحايا التحديث المنقوص."[35] لكن التعاطف لا يمنعه من ممارسة الإقصاء. إن هذا الاتجاه في نظره: "يفتقر إلى منظّرين أكفاء وشاع في صفوفه الدعاة لا العلماء."[36]

* * *

سلوانة الطوالع في ما بين الشيخ والمريد من لوامع

وجاء أن ذا النون المصري سئل عن التوبة، فقال: توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة. وجاء عنه أنه قال أيضا: ولا ينبغي للمريد أن يعتقد العصمة في المشايخ، بل الواجب عليه أن يذرهم وأحوالهم فيحسن بهم الظنّ، مع وجوب التفرقة بين ما هو محمود وما هو معلول. وأنا سمعت الإمام أبا بكر يقول: إذا لم تصبر على المطرقة، فلماذا كنت سندانا. مدون هذا وغيره كثير في *الرسالة القشيرية* للعلاّمة العارف بالله أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري.

---

[35] نفسه

[36] نفسه.

* * *

وعندما ينتقل المؤلف إلى ذكر أصحاب الاتجاه الرابع تشرع ذهنية الشيخ والمريد في الترائي من جديد. إذ يوغل الشرفي في تمجيد محمود محمد طه وإعلائه ناعتا مواقفه بكونها مواقف جريئة. يكتب الشرفي:

> وينفرد محمود محمد طه بموقف جريء عبّر عن في كتابه الرسالة الثانية من الإسلام ودفع حياته ثمنا له. ويتمثّل في أن الرسالة المحمّدية كانت رسالة عامة إلى البشر في العهد المكّي، وأنها كانت رسالة خاصة بمعاصري النبي في الفترة المدنية. ولذا يتعيّن في نظره طرح ما في الرسالة الخاصة من أحكام كانت مناسبة لأوضاع الناس في بداية القرن السابع الميلادي ولم تعد ملائمة لأوضاعهم في النصف الثاني من القرن العشرين.[37]

ليس يخفى على القارئ أن مقترحات الشرفي وحلوله التي ينعتها بكونها جذرية ليست من ابتداعه. إنها مجرّد تأويلات مخلّة

[37] نفسه، ص 57-58.

لهذا المقترح الذي تقدّم به محمود محمد طه. فالشرفي يتبنّى بالكامل أو يكاد هذا المقترح الذي لهج به محمود محمد طه ويظلّ يردّده في كلّ ما كتب وحبّر. وهو يتبنّى بالكامل أو يكاد أيضا ما كان محمد إقبال قد أقرّه في كتابه *تجديد التفكير الديني في الإسلام*. لذلك يكيل لمحمد إقبال من المديح ما كان قد كاله لمحمود محمد طه. ويعمد، في العديد من المواضع، إلى التنويه بمحمد إقبال باعتباره لُقْية فريدة، معتمدا إطلاقية لا تعرف للتنسيب طريقا. منها مثلا هذا المقطع الذي يلجأ فيه إلى صيغة التفضيل والإطلاق: "ولا نرى في هذا المعنى **أفضل ممّا عبّر عنه محمد إقبال في ومضة مكتنزة** بقوله: إن النبوّة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها."[38] (التشديد من وضعي) صحيح أن الشرفي يحاور محمد إقبال.[39] لكنّه يتبنّى مقترحاته ويمضي في الشوط بعيدا. وطبيعي أن يفعل. فالفكرة ليست من ابتداعه حتى يعرف حدودها.

لذلك حين شرع في التطبيق –وهو مولع بالتطبيق– وقع، وكان السقوط عظيما. ذلك أن مآزق خطاب الشرفي إنما تأتّت من

---

[38] نفسه، ص 87.

[39] نفسه، ص 88.

كونه لا يتفطّن إلى ما بين منطلقاته النظرية والنتائج التي يتوصلّ إليها من تعارضات خطيرة من شأنها أن تجعل المتلقّي يتلفّت إلى المنطلقات ويتملاّها من جديد علّه يعثر فيها على جانب مضمر مسكوت عنه يبرّر كلام المؤلّف عن ضرورة تغيير الصلاة عددا وكيفيّة وتغيير بقيّة الأركان.

لقد سمّيت الأركان أركانا. ومعنى كونها أركانا أنها الدّعامات والأسس. وهذا يعني أن زعزعتها قد لا تؤدّي إلى إعادة تنظيم بيت العائلة، بل إلى تسويته بالأرض. وإنه لمنتهى التبسيطيّة أن يتخيّل المرء أن تقويض تلك الأساسات يمكن أن يفتح قدّام المجتمعات الإسلامية أبواب السعادة القصوى فتبدّل حالا بحال، ويصبح تخلّفها نسيا منسيا، ويصير ضعفها قوّة، ووهنها عظمة وقدرة على الابتكار. لا أحد يمكن أن يجادل المؤلّف في كون العقيدة الإسلامية كثيرا ما يتمّ النظر فيها بآليات تفكير متقادمة. ولا أحد يمكن أن يجادله أصلا في كون الآليات المتقادمة من شأنها أن تعمّق أزمات الفكر العربي الإسلامي وتزيده وهنا وهشاشة.

إن منطلقات الشرفي بيّنة. والراجح أنها منطلقات غيورة على الملّة وعقيدتها. وهو يفتتح مقالاته بالتأسّي على حال

المجتمعات الإسلاميّة. لكن الأدواء التي يقترحها لا يمكن أن تدخل في باب التفكير أصلا. إنها أقرب إلى الفتاوى الظريفة والتخريجات اللّطيفة التي يدقّ المسلك إليها. وطبيعتها تلك هي التي تفقدها مصداقيتها وتفقد منتجها جدّيته.

* * *

سلوانة المال يأتي من الغيب مرصودا

وجاء في *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر* لمحمد أمين بن فضل بن محبّ الله بن محمد المحبّي أن الشيخ أبا الغيث المعروف بالقشّاش المغربي التونسي اشتهر بأنه ممّن يُنفق من الغيب أو من صنعة الكيمياء. ويورد المحبّي حكاية عجيبة حول كنز مرصود في مغارة بضاحية من ضواحي تونس المحروسة كان الشيخ القشّاش ينفق منه. وكان أكثر ما أنفقه من كنزه المرصود في فكاك أسرى المسلمين. حتى صارت المرأة إذا خطف القراصنة ابنا لها أو زوجا لا تجزع ولا تتأسّى لعلمها أنا أبا الغيث سيغيثها. وقد أنشأ جامعا وخانقاه وتكيّة للمريدين ولأتباع المريدين. وحكى الأستاذ العلامة يوسف بن إسماعيل النبهاني في مصنّفه جامع كرامات الأولياء الحكاية ذاتها فما زاد على ما أورده المحبّي نقطة ولا أضاف فتيلا.

* * *

وإنه لمنتهى التبسيطيّة أيضا أن يتخيّل المرء أن تغيير أركان ديانة ما أو زعزعة أساساتها يمكن أن يقود إلى إرساء

الحرّيات الجماعية والفردية، ويرسي دعائم الديمقراطية، ويقضي على التخلّف. بل إنه لمن المحتمل أن يؤدّي ذلك، إن هو طبّق على أرض الواقع فعلا، إلى العكس تماما. عديدة هي المجتمعات التي أرغمت إرغاما على تبنّي أطروحات تحديثيّة بطريقة فوقيّة. فكان نكوصها مذهلا. إذ سرعان ما تحرّكت القدامة لتثأر لنفسها على نحو مروّع فعلا. يكفي هنا أيضا أن نجري مقارنة بين ذهنية الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية وموقفه من قضايا الوجود وقضايا الماوراء والمجهول في مطلع القرن العشرين وذهنية الإنسان في بداية هذا القرن وسندرك، في يسر، أن البنية الذهنية تشهد نوعا من التحديث البطيء. لكنه تحديث يجري في العمق. ثمة سيرورة. ثمّة حركة تاريخية لا يمكن أن تتوقّف رغم الهزائم والانكسارات ورغم تكاثر الخطابات التيئيسيّة التي تتعالى على الواقع والتاريخ.

وإنه لمنتهى الطوباوية أيضا أن يتصوّر المرء أن هذه الحركة ستتوقّف إن هو لم يسهم فيها، أو يتوهّم أن الحياة نذرته للعظام من الأمور، وأنه سيأتي بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت. لا سيما إذا كان من الذين يكتفون بتطبيق آراء الغير ومناهجه. دون أن يتفطّن إلى أن في التطبيق خروجا من التفكير وإقرارا بالعجز عن تجديد الأسئلة. إن التطبيق، في حدّ ذاته، مفارقة.

فالذات التي تطبّق رؤية غيرها ومنهجه تكون موضوع سؤال. لكنها ليست هي التي صاغت السؤال. والشرفي يعلمنا في مقدّمة نصّه أنه طبّق"على الإسلام نتائج البحث الحديث ومناهجه."[40] وسيحاول الشرفي في مقالته عن الصوم والتخيير بين الصوم والإطعام أن يقدّم "فتاوى"، وعن ضرورة مراجعة الصلاة من حيث عددها وكيفياتها سيطرح "فتاواه" أيضا، وعن الزكاة والحجّ، دون أن يتفطّن إلى أن مسألة التقدّم والتخلّف ومسألة الحرّيات الفردية لا يمكن أن تطال بمجرّد زعزعة أساسات الدين وأركانه أو التصرّف فيها تصرّفا مختلفا عن تصرّف السلف.

ولنفترض على سبيل التوهّم والهوى اللجوج أن المسلمين في الأرض قاطبة يعدلون عن هذه الأركان، ويهجرون أماكن العبادة، ويلغون المقدّس من حيواتهم. فهل سيؤدّي ذلك إلى حلّ مشكلات حضاريّة كالتي تتخبّط فيها المجتمعات الإسلاميّة!؟ الراجح أن بلبلة الأركان وزعزعة الأساسات ستؤدّي إلى خراب أفظع ودمار أشدّ.

[40] نفسه، ص 13.

يتقدّم عبد المجيد الشرفي بمقترحه حول الصلاة فيكتب في نبرة لا تخلو من الحيطة والحذر وإسداء النصح للمؤمنين في هذا الزمن:

(لا يضير المؤمن) أن لا يرى فيما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات-متى وجدت، وهي قليلة جدّا- سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول وفي البيئة الحجازية البسيطة وطرق عيشها وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات ولا سيما الحديثة في مشارق الأرض ومغاربها. فإذا غضضنا النظر عن الإنتاج الفقهي الضخم الذي استنفد طاقة أجيال وأجيال من العلماء، وعدنا إلى ما في القرآن من حثّ متواصل على الصلاة، للاحظنا أنه تعمّد عدم التنصيص على عدد الصلوات وكيفيّاتها.[41]

وهو يعلّل دعوته إلى ضرورة مراجعة الصلاة من جهة العدد والكيفيّة بكون نمط الحياة اليوم لا صلة له "بأنساق الحياة

[41] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 61.

والعمل في المجتمعات الرعوية والزراعية والتجارية." [42] وسواء كان المرء يقيم الصلاة أو لا يقيمها أصلا، فإنه لا يملك قدّام هذه التخريجات التي تكشف عن رياضة فائقة وفطنة رائقة إلا أن يتساءل بكلّ براءة الأطفال، وبخبثهم وميلهم إلى الدعابة أيضا: هل أن تبديل عدد الصلوات وكيفياتها والتصرّف في الزكاة والحجّ تصرّفا جديدا يمكن أن ينتشل المجتمعات الإسلامية مما هي فيه!! لا يمكن لهذا التصورّ التبسيطي إلا أن يصدر عن رؤية طوباوية أو عن أشياء أخرى وبواعث جمّة. لا سيما إذا كان الذي يكرز بهذه البشارات حريصا على تقديم نفسه بكونه "أستاذ الفكر الإسلامي والحضارة العربيّة" كما هو مثبّت على غلاف "الكتاب".

لكأن المريد أخطأ في تفسير إشارات شيوخه. أو لكأن تهمة التبسيطيّة التي ظلّ المؤلّف يكيلها لكلّ من كتب في موضوع بحثه قد عادت من جديد وتلبّست بخطابه وآليات تفكيره وفق نسق لا يرجى شفاؤه أصلا. إن الشرفي مولع بتطبيق آراء غيره على النص القرآني وأركانه. وهو يجاهر بذلك في معرض حديثه عن مقالته في الصوم قائلا إنه طبّق "منهج محمد الطالبي" الذي اعتمده في مقالته عن ضرب النساء. وفي حين تناولت مقالة الشيخ مسألة

[42] نفسه، 62.

"ضرب النساء" وهي ليست ركنا من أركان الشريعة، عمد المريد إلى نقل المنهج وطبّقه على الصوم دون أن يتفطّن إلى حجم المسافة بين القضيتين. هذه مسألة سأتناولها لاحقا.

* * *

سلوانة المكّار الأمهر وخمرته

قال شاعر الصوفية الأكبر مولانا جلال الدين الرومي: إن الشيطان يدنو من الآدمي لإيقاع الشرّ، لكنه لا يقترب من امرىء أسوأ منه. وحين يكون المرء إنسانا يقتفي الشيطان أثره، ويجري وراءه ليسقيه خمره. أما إذا صار المرء متمكّنا في طباع الشياطين، فإن الشيطان يهرب منه. مدوّن هذا في مثنوي مولانا جلال الدين الرومي. ومعلوم أن الشيطان الملقّب أبا مرّة والفتّان والمكّار الأمهر من التشخيصات والرموز التي التجأ إليها المتخيّل العربي في رحلة بحثه عن المعنى.

تفصيل القول في الفرق بين المقالة والكتاب

للاسم شرفه. من يدافع عن الاسم يدافع عن الوجود. لو زالت الأسماء أو بلبلت لعاد العالم إلى فوضى البدايات وغدا كلّ شيء سديما. للاسم حدوده. وللدال ماديّته. وليس الدال مجرّد وعاء يمكن أن نصبّ فيه ما يحلو لنا من الدلالات. فإن ضاعت الحدود بين الأسماء، بين الدال ومدلوله، سيطلب المرء وقتها خبزا فيُعطى حجرا. وإن سأله ابنه سمكة أعطاه حيّة. ويمكن للبُغاث أن يدعّي النسريّة ويعامل على أنه نسور فعلا. وستتسلّل النمور إلى مخادعنا ونحن نحسب أنها قطط وديعة. دفاعا عن شرف الاسم مطلوب إذن أن نسمّي الأشياء بأسمائها: نسمّي المقالة مقالة وندعو الكتاب كتابا. وما بين المقالة والكتاب ثمّة أكثر من مسافة. لكن نص *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* يعصف بهذه الحدود جميعها؛ فيوهم المتلقي بأنه كتاب والحال أنه مجرّد مقالات مجّمعة.

لقد اختار عبد المجيد الشرفي أن يوزّع المقالات في شكل فصول وأقسام. لكن الناظر في هذه الفصول يلاحظ أن لا رابط بينها أصلا غير وحدة الموضوع. لا وجود لأيّ تدرّج في التحليل. ولا وجود لروابط متينة توحّد بين المقالات وتصهرها فعلا في شكل فصول وأقسام. وقد توهم العناوين التي وضعها الشرفي لهذه

الأقسام بأن صاحبها إنما وضعها ليأخذ بيد المتلقّي عندما ينتقل المؤلّف مثلا من الكلام عن الفقه إلى أصول الفقه ومن تلك الأصول إلى التصوّف، ومن مميّزات الرسالة المحمّدية إلى ختم النبوة. لكن من يقرأ "الكتاب" يدرك في يسر أنه مقطّع الأوصال مفكوك المفاصل بشكل بيّن لا يخفى إلا على قارئ عديم الحيلة لا يعرف مضايق الكتابة ومستلزمات التأليف وهو متصوّر ذهني لا وجود له إلا في ذهن مؤلّف مفتون بالصورة الحاصلة له عن نفسه حدّ التولّه والفناء. فلا وجود لأي رابطة بين المقالات التي نعتت بكونها أقساما وتلك التي نعتت بكونها فصولا. ذلك أن المؤلّف لا يصل إلى نتائج في قسم ما، ثم يبني عليها تحليله في القسم الموالي، بل يتناول كلّ مسألة على حدة، ويبدأ الكلام من أَولٍ في كلّ مرّة.

بذلك تنعدم الروابط مثلا بين مقالته التي عنوانها "التفسير" ومقالته التي تحمل عنوان "الحديث" وتلك التي تحمل عنوان "التصوّف". وتصبح تلك المقالات التي أرادها أقساما مجرّد خواطر متعجّلة يستعرضها المؤلّف متى عنّ له ذلك. فالمعروف أن "علم التفسير" بحر غير مأمون العواقب وقد ألّف فيه علماء المسلمين أسفارا ومجلّدات يكاد لا يطالها الحصر. وفي كتب التفسير تلتقي أنماط الخطاب وتتصارع فيما بينها أو تتبادل الأدوار

وفق نسق بموجبه تتحول تلك المتون إلى فضاء رحب فسيح يلتقي فيه الخطاب الجمالي مع الخطاب الوعظي. ويتعايش المقدّس مع المدنّس. ويدفع التفكير إلى أقاص تفلت من قبضة العقل. إذ كثيرا ما يستسلم المفسّر لفتنة السرد والقصّ ولفتنة الكلام؛ فيتحوّل ما يوهم بأنه مجرّد تفسير إلى موضع فيه تشرع الذات القائمة بفعل التفسير في عرض أهوائها وأحلامها. بل إن تلك المتون كثيرا ما تضعنا، حين نصغي إليها ونتملاّها في حضرة ثقافة تحلم ذاتها وتعبّر عن عبقريّتها وطرائقها في إنتاج تشخيصات ورموز ومتخيّلات تقاوم بها المتخيّلات الوافدة من ثقافات أخرى.

لكن الشرفي يخصّص للتفسير ولمراجعة تلك المتون والمؤلّفات 6 صفحات من الحجم الصغير طبعا. أما "الحديث" وما كتب فيه وما أثاره من جدل فيخصّص له 6 صفحات بتمامها أيضا. وللتصوّف يخصص 6 صفحات أيضا. وكذا صنيعه مع علم الكلام. لا يعني هذا أن الشرفي مولع بهذا العدد من الصفحات، ولا يعني أيضا أن النفس قصير والمؤلّف لا يستطيع أن يتعدّى هذا المدى. بل المطلوب أن يقع التنويه بهذه القسمة العادلة بين الأقسام تقسيما صارما. وإنه لأمر عجبٌ فعلا عندما نتصفّح الخاتمة. إن الشرفي يفرد لخاتمته 6 صفحات يزيد عليها 12 سطرا لا غير. (من ص 195 إلى ص200 وترد الأسطر المتبقّية في الصفحة201).

* * *

سلوانة مواساة الكتّاب الأبرار

من ذا يجعل من عينيّ غيمة محمّلة بالماء فأبكي عليكم، وأسكب دموعي مثل سحابة مطيرة، فأخفّف من حزن قلبي؟ من جعل منكم وكلاء للحقد والشرّ؟ الحساب سيضربكم أيها الخطأة. لا تخشوا الخطأة أيها الأبرار. فمرّة أخرى سيوضعون بين أيديكم لتتفرّجوا عليهم. ويل لكم يا جاحدي فضل غيركم. أيها الشهود الكذبة المتآمرون على الأرزاق وقوت العيال. وأنتم أيها الأبرار حافظوا على الأمل، لأن الخطأة سيهلكون قريبا. وعليهم ستصرخ وتنوح الجنّيات. مدوّن هذا في *التوراة المنحول–كتاب ما بين العهدين، مخطوطات قمران– البحر الميت*، المجلّد الثاني. وأخبرني بعض من لا أشكّ في علمه ولا يساورني الظنّ في فضله أن الحاكم أبا سعد المحسّن بن محمد بن كرامة الجشُمي البيهقي دوّن كلاما كثيرا مثل هذا في مصنّفه *حلية الأبرار المصطفين الأخيار* ومخطوط هذا المصنّف موجود في صنعاء على ملك الفقير إلى ربّه رضوان السيّد صاحب الفضل في جمع المخطوطات التي عُثِر عليها بالديار اليمنيّة.

* * *

ثمة ظاهرة أخرى تجعل ما طرح قدّامنا في الأسواق على أنه كتاب هو في الواقع مجرّد مقالات حوّلت عن مقاديرها عنوة واغتصابا. هذه الظاهرة هي مسألة الاجترار. يعلن الاجترار عن نفسه وفق أنساق وطرائق عديدة فيصبح بمثابة قانون من القوانين المحرّكة للكتابة لدى عبد المجيد الشرفي. عديدة هي المواضع التي يكون فيها الكلام محض تذكّر واجترار. ويمكن تفريعها إلى صنفين: مواضع يجترّ فيها المؤلّف معلومات يعرفها الناس أجمعين حتى أولئك الذين حرموا من التعليم ولم يذهبوا إلى المدارس أصلا. من ذلك مثلا الصفحات المطوّلة التي يعود فيها الشرفي إلى كتب السيرة ويعيد على متلقّيه ما جاء فيها حول مولد النبي وموت أبيه وعن مرضعته وموت أمه بالتفصيل المملّ. ثم ينتقل إلى الحديث عن كفالة عمّه له. ويحدّثنا عن أبي طالب وموقعه في قريش مستنسخا ما جاء في كتب السيرة دائما. نقرأ مثلا:

> ولد محمد في مكّة سنة 569 م. ونشأ يتيما، إذ مات أبوه وهو في بطن أمه. وقد قضى، على غرار أطفال أرستقراطية قريش، فترة من طفولته في بادية بني هوزان

> قرب الطائف، حتى يكتسب ملكة اللغة الصافية، فكان يزور أمه بين الفينة والأخرى بصحبة مرضعته ويشارك قبيلته في حلّها وترحالها... إلخ.[43]

يتواصل السرد على هذا النحو الذي يجعل الكلام أدخل في باب الحكي واستعراض المكرور والمعلوم والمتعارف. نقرأ أيضا: وكفله

> جدّه عبد المطّلب مدّة عامين حتى وفاته، ثم خلفه في هذه الكفالة ابنه أبو طالب رغم ضيق ذات يده، وأن محمّدا قام بسفرات عديدة إلى الشام، مرّة بصحبة عمه أبي طالب وله من العمر نحو العاشرة، وأخرى في تجارة خديجة وهو في الرابعة والعشرين، وإلى اليمن وشرق الجزيرة وربما إلى الحبشة...[44]

وبعد ذلك يسرد المؤلّف علينا ما جاء في كتب السيرة عن طباع النبي وأخلاقه ودماثته وأمانته.. إلخ. ولا ينسى أن يذكّرنا

---

[43] نفسه، ص 31.

[44] نفسه، 31.

في إشارة لا تخلو من نباهة وفطنة وذكاء بأنه من المحتمل أن النبيّ كان منطويا على نفسه مثل جلّ الأيتام عندما كان طفلا. ويذكّرنا في إشارة أخرى لا تقلّ فطنة وذكاء وتوقّد بصيرة بأن النبيّ كان جميلا. ويطيل في الحديث عن خديجة. فيذكر أنها عرضت عليه الزواج. نقرأ مثلا:

> وتتضافر الشواهد على أنه كان يعرف بالأمانة والعفّة ودماثة الأخلاق. ولعله كان منطويا على نفسه، مثل جلّ الأيتام، من غير أن يكون نفورا من الحياة الاجتماعية العادية. ولقد كانت كفاءته وخصاله، الرفيعة و -لم لا؟- جماله مما حبّبه إلى نفس خديجة بنت خويلد المرأة الناضجة ذات الشخصية القويّة التي سيبقى محمد يذكر فضلها إلى آخر أيّام حياته بعد أن اجتمعت حوله نساء أخريات عديدات، وجعلها تعرض عليه الزواج منها.[45]

ويخبرنا الشرفي أن زواج النبي منها "أثمر عددا من الأبناء، مات منهم الذكور وعاشت البنات."[46] ثم ينتقل في نوع من

[45] نفسه، ص 33.

[46] نفسه، ص 30-34.

الاجترار الفاضح للمتعارف والمكرور والشائع إلى اجترار أكثر إملالا للمتلقّي، فيخبرنا بأن خديجة كانت صاحبة ثروة. وهي التي ستحمي النبي من الحرمان وضنك العيش. ويعلمنا أن خديجة ستقف إلى جانبه وتشدّ من أزره أيّام محنته في قريش ..إلخ. وينتقل، فيما بعد، ليقصّ على متلقّيه حكاية تشرّبها منذ نعومة أظفاره أعني حكاية تميّز النبي عن غيره وكيفيات تلقّيه الوحي وتردّده في بداية الوحي بين الشكّ واليقين.

هكذا يسرد الشرفي قدّام متلقّيه ما تعرفه الصبيّة الصغيرة والعجوز الورهاء، دون أن يتفطّن إلى أن إيراد المعلوم والمتعارف والمكرور يمكن أن لا يعتبر اجترارا وحشوا متى تمكّن الباحث من التوصّل إلى استنتاجات مهمّة تقلب التصوّرات القديمة وتفتح قدّام البحث آفاقا جديدة. غير أن عبد المجيد الشرفي يعيد على متلقّيه الاستنتاجات التي حفلت بها المتون القديمة فيما يخصّ شخصيّة النبيّ وميزاته التي أهّلته لأن ينهض بالمهمّة العظيمة. ويخلص الشرفي إلى أن العوامل البيئية والعوامل الذاتية قد تضافرت في تكوين شخصية محمّد. ولمّا كانت هذه الاكتشافات السعيدة نفسها أدخل في باب العادي من الأقاويل، وبالمتعارف منها ألصق، فإنه من الطبيعي أن يخذل الشرفي توقّعات المتلقّي

الذي صبر وصابر طويلا آن قراءته لما اجترّه المؤلّف وأعاده عليه فيما يخصّ سيرة النبي.

من المحتمل، عندئذ، أن ينفذ صبر هذا المتلقّي المفترض فيه أن يكون بريئا حدّ السذاجة، طيّبا حدّ الغفلة وانعدام الحيلة. ومن المحتمل، وقتها، أن يشرع في التباعد عن المجترّين ويبادل المؤلّف مكرا بمكر. من المحتمل أيضا أن يذهب الظنّ بهذا المتلقّي إلى أنّ الشرفي يورد هذه المعلومات المتعارفة التي يجترّها اجترارا مملاّ ليطول الكلام ويخرج نصّه من دائرة المقالة، ويصبح كتابا. لعلها مكائد المكان أيضا. فالمؤلّف يُعلم متلقّيه أنه ألّف الكتاب وهو في برلين. وعندها تبطل صفة الاجترار، لأن المؤلّف يكون وجّه خطابه إلى متلقٍّ غربي يُفترض فيه أنه لا يعرف هذه المعلومات المكرورة. لكن الشرفي كتب بالعربيّة التي يعدّها لغة مواتا، وهؤلاء لا يتقنونها. إنها المفارقة إذن.

تزداد هذه المفارقة عنفا عندما ننظر في المواضع التي يعمد فيها المؤلّف إلى تلخيص ما جاء في كتب أعلام غربيين ممن كتبوا في تاريخ الأديان من أمثال ميرسيا إلياد. وهي مواضع عديدة إن هي حذفت أو اختزلت سيضمر الكتاب، ويستردّ اسمه

الحقيقي، ويصبح عبارة عن مقالة في حجم تلك المقالات التي درج المؤلّف على تحبيرها وجمّع بعضها في "كتابه" *لبنات*. لكن تعامل الشرفي مع هؤلاء الأعلام ومؤلّفاتهم يتطلب هو الآخر نوعا من التنويه. فهو يعمد مثلا من الصفحة 17 إلى الصفحة 34 وفي العديد من المواضع الأخرى إلى تلخيص ما جاء في مؤلفات ميرسيا إلياد *Le Sacr et la nostalgie des origines*، و *Histoire des croyances et des ides religieuses* و *Le Sacr et le Profane* و *Briser le Toit de la maison*. وفي حين يكتفي بالإشارة في الهامش إلى مؤلّفات ميرسيا إلياد يتوسّع، في المتن، في تلخيص آراء إلياد توسّعا لا طائل من ورائه لمتلقٍ يعرف مؤلّفات ميرسيا إلياد التي صارت بحكم التداول والشيوع أدخل في باب المتعارف والمعلوم. فيضيع الفارق بين التأليف والتلخيص، وتمّحي المسافة بين التفكير والتجميع، بين إعمال الرأي والاجترار.

وعلى هذا جريان كيفيات تعامله مع أغلب المؤلّفات الغربيّة التي احتمت بها الكتابة في رحلة البحث المضني عن الخروج من حدود المقالة إلى دنيا الكتاب. على هذا أيضا جريان طرائق تعامله مع العديد من المؤلّفات العربية. فهو يعمد مثلا إلى تلخيص ما ورد في كتاب محمد إقبال *تجديد التفكير الديني في*

الإسلام.[47] إن هذه التلخيصات، وغيرها كثير، هي التي تضمن للمقالة أن تنتحل صفة الكتاب وتستعير زيّه وملامحه. لكنها تفنّد ما يمكن أن يذهب إليه المتلقّي من أن مصنّف الشرفي موجّه إلى قارئ غربي لا يعرف الظروف التي حفّت بالحدث الإسلامي وبالنبوّة في الثقافة العربيّة. فمن المفترض في هذا المتلقّي الغربي أن يكون عارفا بكتابات أبناء جنسه، في غنى عن ملخّصاتها. وبذلك يصبح التلخيص والتجميع وقتها اجترارا لكتابات الغربيين لا طائل من ورائه لمتلق غربي يعرفها حقّ المعرفة.

* * *

سلوانة الأفول الكوني

وظهرت آية عظيمة في السماء امرأة متسربلة بالشمس والقمر تحت رجليها وعلى رأسها إكليل من اثني عشر كوكبا. وهي حبلى تصرخ متمخّضة ومتوجّعة لتلد. وظهرت آية أخرى في السماء: هوذا تنّين عظيم أحمر له سبعة رؤوس وعشرة قرون وعلى رؤوسه تيجان. وذنبه يجرّ ثلث نجوم السماء فطرحها على الأرض. والتنّين وقف أمام المرأة العتيدة أنْ تلد حتى يبتلع ولدها

[47] نفسه، ص 70 وما بعدها، و ص 86-87-88-89.

منّى ولدت. فولدت ابنا ذكرا عنّيدا ضالاّ. ولهذا جاء في كتابات الأوّلين أن الابن الضالّ هو الذي يأكل العجل المسمّن. وقيل أيضا يبدأ الخائن بالمرأة. مدوّن هذا وغيره كثير في رؤيا يوحنا اللاهوتي. وقيل إن شيئًا يشبهه دوّنه المدوّن في رسالة بطرس إلى المتغرّبين من شتات بُنْتُسَ وغَلاَطيّة وكَبُدُوكيّة وأَسِيّا وبِيثِينِيّة.

* * *

يتّخذ الاجترار في مواضع أخرى من *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* طابعا آخر أكثر طرافة. لأنه لا يتعلّق باجترار ما ورد في المتون العربية القديمة ولا يعلن عن نفسه في شكل تلاخيص لمؤلفات أعلام غربيين، بل يتجلّى في شكل اجترار لما كان المؤلّف قد حبّره في مقالاته المجمّعة في *لبنات*. يكفي هنا مثلا أن نقارن بين مقالته "في قراءة التراث الديني الإتقان في علوم القرآن أنموذجا" الواردة في *لبنات*[48] ومقالتيه الواردتين في *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* تحت عنواني "مميزات الرسالة المحمدية"[49]

[48] عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، ص 113-130.

[49] نفسه، ص 47 وما بعدها.

و"قضيّة التشريع"[50] وسنلاحظ، في يسر، أن المؤلّف يستعيد في هاتين المقالتين ما كان توسّع في الحديث عنه في المقالة الأولى فيما يخصّ ظروف تدوين القرآن ومسألة الوحي آن بحثه المضني عما به يقنع متلقّيه المفترض بضرورة التعامل مع النصّ القرآني تعاملا يحدّ من قدسيته. فبعضه ضاع. وبعضه أحرق. وبعضه تلف كما يؤكّد المؤلّف.[51] أمّا ما تبقى منه فإنه حالما صبّ في ألفاظ فارق ذاته مرّة أولى. وحين دوّنه المدوّن فارق ذاته مرّة ثانية.

ههنا أيضا يمكن أن نقارن بين كلامه عن الصوم في *لبنات*[52] وكلامه عن القضية ذاتها في *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*.[53] لا يعني هذا طبعا أن التطابق بين النصين تطابق كلّي. ذلك أن المؤلّف يمضي في الشوط أبعد كلّما تقدّم به الزمن. وما طرحه في *لبنات* يستردّه في مصنّفه الثاني ويضيف عليه

[50] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 59، وما بعدها.

[51] انظر *لبنات* ص 113-129، *والإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 47-55.

[52] عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، ص 165 وما بعدها.

[53] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 64.

كلاما حول ضرورة تبديل كيفيّات الصلاة وعددها وتبديل الأركان وطرائق التصرّف فيها كما أوضحت.

إنها المفارقة مرّة أخرى. ولاشيء غير المفارقة. أو لعلّها مكائد الصفات المشينة وهي تولّي الأدبار عائدة إلى مُجريها الذي أسندها إلى غيره من الكتّاب الذين احترفوا الكتابة. فالشرفي كان قد نعت من كتبوا في موضوع بحثه بكونهم من "التسطيحيين" و"المجترّين" كما أوضحت سابقا. إنها مفاجآت الطريق إذن. فالكلام كما يحدّثنا التوحيدي "صلف تيّاه لا يستجيب لكلّ إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير. وله أرن كأرن المُهْر، وإباء كإباء الحرون، وزهوّ كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يسهل مرّة ويتعسّر مرارا، ويذلّ طورا ويعزّ أطوارا؛ ومادته من العقل، والعقل سريع الحؤول خفيّ الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان، ومجراه على اللسان واللسان كثير الطغيان."[54] ولمّا كان الكلام هكذا، فإنه من الطبيعي أن تثأر الكلمات لنفسها على النحو الذي نرى ونشهد.

[54] أبو حيان التوحيدي، *كتاب الإمتاع والمؤانسة*، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: المكتبة العصرية، 1953، ص 9/1/3.

يتّخذ الاجترار أحيانا أخرى طابعا أكثر زيغا لأنه لا يرد في شكل تلفّت إلى ما كان المؤلّف قد لهج به في مقالاته القديمة، بل يعلن عن نفسه في شكل استحضار للمسلّمات والشروع في الحديث عنها كما لو أنها من الابتكارات الفريدة والاكتشافات السعيدة. يكفي هنا مثلا أن ننظر في المقالات التي تناول فيها الشرفي "الفقه" و"أصول الفقه" و"التفسير" و"الحديث" و"علم الكلام" و"التصوّف" ونتأمّل حدود القراءة ومستويات التأويل وسيتبيّن لنا، في يسر، أننا في حضرة ملمح آخر من ملامح الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه وعن متلقّيه المفترض. ذلك أن الشرفي يعمد في هذه المقالات إلى تقديم المسلّمات والبداهات، لا باعتبارها مسلّمات وبداهات، بل يطرحها قدّام متلقّيه المفترض على أنها كشوفات وابتكارت يدقّ المسلك إليها. ويجب أن يكون هذا المتلقّي على غفلة كبيرة فعلا حتى يسلّم بذلك الطابع الابتكاري الفريد. يحدّث الشرفي مثلا في معرض كلامه عن "التفسير" قائلا:

> وقد ظهرت الحاجة إلى التفسير أول ما ظهرت في مجالين كبيرين: في تحديد الكيفيّة التي ينبغي أن تؤدّى بها

الشعائر، ثم في تفصيل ما أجمله القرآن من قصص الأنبياء والأمم الماضية.[55]

ويذهب إلى أن "الغاية من التفسير" إنما هي "تسييج الفهم والتأويل وحصرهما فيما ترتضيه الفرقة العقدية والمذهب الفقهي المعترف بهما واللذين ينتمي إليهما المفسّر."[56] ولا أعتقد أن أحدا يمكن أن يجادله في هذا الاكتشاف الذي يذهب إليه؛ لأنه معلوم حتى لدى من له بعض اطّلاع على التاريخ العربي الإسلامي أن الصراع الاجتماعي كان يجري في النص وبواسطته أيضا. بل إن الصراع حول النصّ وكيفيات تأوّله قد لوّن جميع ميادين المعرفة في هذه الثقافة بما في ذلك موقف العرب من الكلمة ومن النص الإبداعي ومن قضايا الوجود. لقد كانت الصراعات الفكرية والسياسية امتدادا للقراءات المتعدّدة وللتأويلات المختلفة التي تمّ في ضوئها تحديد الموقف من النصّ ومن علاقة الأرض بالسماء. إن التفسير، في حدّ ذاته، قراءة. وأنّى للقراءة أن تكون بريئة! دائما تكون القراءة نوعا من التسييج للنص المقروء. لأنها إنما تبحث فيه عما يفي بحاجاتها وحاجات القائم بها.

---

[55] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 174.

[56] نفسه، ص 174.

غير أن قراءة عبد المجيد الشرفي للتفسير ظلّت أدخل في باب السرد التاريخي ووصف المتون القديمة واستعراض مواقف المفسّرين. وهي قراءة يريد أن يخلص منها إلى أن علم التفسير أرض خلاء. والشرفي يرجع ذلك إلى أن المفسّرين كانوا يقبلون على هذا العلم بعد أن تتقدّم بهم السنّ ويقفون على شفا القبر. يكتب: "لم يكن يقبل على التفسير إلا من تقدّمت به السن، ولذا كانت العديد من التفاسير ناقصة لم يتمكّن أصحابها من إتمامها."[57] صحيح أن الشرفي لا يخفي تعاطفه مع الرازي الذي ينعته بكونه من "كبار المفسّرين". لكنه سرعان ما يبخل عليه بالبقاء في تلك الدائرة ويطرده منها قائلا: "إلاّ أنه لم يشذّ في كامل تفسيره في التأثّر بسنّة ثقافية راسخة، مكبّلة في الأغلب لأي تعامل مباشر مع النص، مستقل عن تأويلات السّابقين."[58]

إن غاية عبد المجيد الشرفي من النظر في علم التفسير إنما هي استدراج المتلقّي لرفضه بالكلّ والعزوف عنه، واستقبال

---

[57] نفسه، ص 174.

[58] نفسه، 175.

المفسّر الجديد وتفسيراته. لا سيما أن الشرفي لا يخفي مقاصده، بل يدعو إلى ما يسمّيه "التفسير القرآني الجديد" الذي

> يأخذ مكتسبات العلوم الإنسانية بعين الإعتبار ويباشر غير الأسس التي التزم بها المتمسّكون بهذه المنظومة التي أصبحت اليوم عبئا ثقيلا يرزح تحت كلكله الفكر الإسلامي.[59]

لا غبار على المقاصد ولا ذرّة من غبار تعكّر صفو النوايا. إن ما يوهم بأنه قراءة واستكشاف للقديم العربي قصد تبيّن حدوده وآلياته ليس، في الواقع، سوى حرص على محوه بالكلّ حتى يتسنّى للمفسّر الجديد العارف "بمكتسبات العلوم الإنسانية" أن يفتتح دروب الخلاص. من هو هذا المفسّر حامل البرق المتّشح بأنوار الحقيقة؟ إنه أنا، أنا، نعم أنا ولا أحد. هكذا يقول المؤلّف معتمدا النّمح الخفيف والإيماء اللّطيف. من جديد ترتسم صورة المؤلّف

[59] نفسه، ص 176.

بهيّة مكلّلة بالغار. وعلى المتلقّي، باعتباره عديم الحيلة، أن يسلّم بأن المنقذ قد تبدّى.[60]

[60] يبدو أن الصورة الحاصلة للمؤلّف عن نفسه صورة قد بلغت من شدّة نورانيّتها أنْ وقع هو نفسه في دائرة سحرها. لذلك تراه يثبّتها في كل كلام يلهج به. يكفي هنا أن يعود القارئ إلى مجلّة *الطريق الجديد* العدد 3، جانفي 2002، حتى يجد فكرة أنا، أنا، نعم أنا ولا أحد، تعاود الظهور حين يعمد الشرفي إلى اعتبار كلّ التحليلات التي أعقبت ما جرى بعد أحداث 11 سبتمبر مجرّد وابل من التحليلات السطحية، ويتدخّل لينتشل الناس من تلك التحليلات دون أن يتفطّن إلى أنه سيعيد ما كانت الفضائيات والمقالات التي تناولت الموضوع قد توسّعت في الكلام عنه حدّ الإملال. يكتب الشرفي في مفتتح مقالته "بعد أحداث سبتمبر من الانفعال إلى الفعل": "مهما حاول المرء أن يبتعد بتفكيره عن الأحداث الظرفية التي يعيشها فإنه لا يستطيع أن ينعزل عنها، بل لعلّ مسؤوليته تتضاعف عندما يطّلع على **وابل من التحاليل السطحية** ويلاحظ ما تفعله الآلة الدعائية في النفوس من تمزّق في الأفكار ومن خلط وبلبلة." (التشديد من وضعي) وهو بذلك يعلم المتلقّي بمقدم الشخص الذي سيقدّم التحليل الشافي. ومن يقرأ مقالة الشرفي سرعان ما يدرك أن المؤلّف يتوصّل إلى استنتاجات يثبتها في مقالته على أنها اكتشافات فريدة لا يمكن أن يصل إليها غيره من البشر. ومنها قوله إن أمريكا قد وسّعت من نفوذها في العالم بعد تلك الأحداث، أو قوله وهو يبحث عن الأدواء للمجتمعات الإسلاميّة والعربية "حريّ بنا في هذا الصدد أن لا ننسى أن امتلاك الشروط الحقيقية للقوة هو الكفيل وحده بضمان مناعتنا اليوم وغدا،" أو قوله في نبرة هي نبرة الواثق من

لكن من يتلفّت إلى المتون التي صنّفت في التفسير سرعان ما يدرك أن هذه القراءة الوظيفية التي يمارسها الشرفي تحجب أكثر ممّا تكشف. صحيح أن القراءة مشروطة بلحظتها التاريخيّة. وصحيح أيضا أن النصّ الذي تناولته القراءات يمتلك طريقتين في الحضور؛ حضور تاريخي، بموجبه لبّى حاجات القدامى في لحظتهم التاريخية التي أمعنت في الأفول، وحضور لا-تاريخي بموجبه ما يزال هذا النص يقيم معنا على الأرض إلى اليوم،

أنه يطرح قدّام الناس اكتشافات عظيمة تحار البرية في الوصول إليها: "فالقوي لا يتسلّط إلا على الضعيف، والمستعمر لا يقهر إلا القابل للاستعمار." لكن النبرة السائدة في هذه المقالة تظلّ تشير إلى أننا في حضرة منقذ مخلّص يعرف الطريق المؤدّية ويخاطب العرب والمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها قائلا: "كفانا من الحلول التسكينيّة ومن إضاعة الوقت في سلوك الطرق التي لا تقرّبنا من أهدافنا، فبلوغها لن يتمّ بداهة بين عشيّة وضحاها، لكنه يتطلب بالخصوص التضحية والنضال في سبيلها في أنبل معاني التضحية والنضال إذ لن يتحقّق بمعجزة ولن يكون هبة أو هدية من أحد." والراجح أن المؤلّف لم يتفطّن في غمرة هذه الحماسة إلى أن ما يقوله في نبرة وعظية إرشادية وبأسلوب حكمي، لا يمكن أن يجادله فيه أحد لأنه من البداهات والمسلّمات وهو أدخل في المتعارف والمكرور، وبطواحين الشيء المعاد أليق.

ويلبّي حاجة الناس إلى المقدّس، وحاجتهم إلى المجهول وإلى الميتافيزيقي.

لكن تلك القراءات إنما تمثّل تاريخ النصّ. وهي جزء من تاريخ الثقافة العربية الإسلاميّة بما تحتوي عليه من تصوّرات مُقاوِمة. إنها تحتوي على مادّة أدبيّة ما تزال تنتظر الكشف. وهي موضع من المواضع التي تنكشف فيها الكيفيّات التي تتمكّن بها الثقافة من إنتاج متخيّلات وتشخيصات ورموز تمكّنها من مقاومة المتخيّلات والتشخيصات الوافدة من ديانات أخرى وثقافات أخرى كما ذكرت. هذا الطابع المُقاوِم هو الذي يجعل منها مادّة للبحث يمكن أن تساعد كلّ من يحرص على استكشاف القديم ومساءلة الذاكرة وفهمها وتملّكها وتملّك ما تزخر به من قيم قصد تخطّيها. لكنها ستمكر بمن ينشد محوها ويضمر إلغاءها ويلحّ في مطاردتها، وتكيد له الكيد كلّه.

هذه هي طبيعة القراءة. القراءة فعل معبّر للزمن. إنها هي التي تمدّ النص بحيواته. وهي التي تضمن استمراره وبقاءه. لأنْ لا معنى للنصّ خارج تاريخه الخاصّ. والنصّ، سواء كان إبداعيّا من إنتاج بني البشر أو مقدّسا منسوبا إلى المجهول والسماوي، إنما يَدين بتاريخيته واستمراره لحشود القراءات التي

تظلّ تستكشفه جيلا بعد جيل. وهذا يعني أن الحاجة إلى تفسير جديد أو إلى تجديد التفاسير بداهة من البداهات وضرورة من الضرورات، لاسيّما إذا كان التجديد تجديدا مسؤولا لا يتعمّد زعزعة الأسس ولا يضمر، عن قصد أو دون دراية، تعميق الفرقة بالتخريجات اللطيفة والبشارات الظريفة.

سيحدّث المؤلّف قارئه المفترض عن التصوّف أيضا. وسيصل بعد استعراض تاريخي لبدايات هذه الظاهرة وتحوّلاتها والظروف التي حفّت بنشأتها. وهذا كلّه معلوم لدى من له أدنى اطّلاع على تاريخ الثقافة العربيّة وكيفيات تحوّل الزهد إلى تصوّف، وانتقال التصوّف إلى سلوك انشقاقي. وسيصل المؤلّف إلى إثبات هذا الاكتشاف الهام قائلا:

> هكذا يكون التصوّف عموما، إذا رمنا الوقوف على أبرز مميّزاته عبر التاريخ، ظاهرة ذات وجهين. فقد حقق لأتباعه في العديد من الحالات حياة روحيّة ثرية سمت بهم إلى مستويات رفيعة من النشوة الذهنية الخالصة تشهد عليها مؤلّفاتهم ولا تزال محلّ إعجاب ومصدر إلهام للمسلمين وغير المسلمين. إلا أنه مثّل في الآن نفسه انكفاء

على الذات وهروبا من مواجهة الواقع ومن العمل على تغييره نحو الأفضل بالوسائل الملائمة.[61]

لا يمكن للقارئ المحيط، وإن قليلا، ببعض ما كتب حول التصوّف ومنابته وظروفه الحافّة إلا أن يستطرف هذا الاكتشاف السعيد الذي تفطّن إليه الفكر البشري وتوسّع في تبيانه وتحليله منذ التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة[62] إلى ستاينر في *After Babel* و *Réelles Presences*[63] حتى أنه من العسير فعلا أن نعثر على كتاب من الكتب التي تناولت ظاهرة التصوف بالتحليل أو بالذكر لا يشير إلى هذا الاكتشاف على سبيل الجملة أو من قبيل التفصيل.

* * *

[61] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 193-194.

[62] انظر الإمتاع والمؤانسة، ص 92/3 وما بعدها حيث يحدّث التوحيدي عن المتصوّفة.

[63] George Steiner, *Réelles Presences: Les arts du sens*, Paris: Gallimard,1991; After Babel:

سلوانة العارفين

قيل إن العالم العلاّمة والحبر الفهّامة القطب الربّاني والعارف بالله الصمداني سيدنا عبد الوهاب الشعراني كتب في *لطائف المنن والأخلاق*: ويحك! يا عديم الجدوى! ليس من الأدب أن يذكر العبد مناقبه في كتاب فإن ذلك جهل وسوء ظنّ بالعارفين. وإنما تسلب الأحوال لسرعة استحالتها. وجاء أيضا أن هذا مدوّن في هامش *لطائف المنن* في السفر الثاني من *كتاب لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية*.



العقلانية المنتحلة وفسحة الظلام

قال العفريت: وقد اتّفق العالم على أن صحبة بني آدم سمّ قاتل وهمّ هائل فإن دأبهم المكر والتلبيس والخداع والتبليس. فقالت الحمامة: أنا لا أشك في دينه ولا أرتاب في حسن يقينه. ولكن ربما تعود المياه إلى مجاريها ويعطى القوس باريها وتتحرك النفس الأبية والشهوة التي طالما ألقت صاحبها في بلية والإنسان دائر مع اختلاف أخلاق الزمان فإن الزمان كالوعاء والإنسان فيه كالماء وإنه يعطيه من أخلاقه ما يقتضيه ويرتضيه من كدرته وصفائه. ولهذا قيل لون الماء لون إنائه. وقد قيل الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم.

شهاب الدين بن عرب شاه

> بلى! لو كان للثيران والأحصنة أيدٍ، ولها قدرة على الرسم بأيديها وقدرة على إنجاز الأعمال، مثل الناس، لرسمت الأحصنة آلهة شبيهة بالأحصنة، ورسمت الثيران آلهة شبيهة بالثيران، ولأبدعت أشكالا كتلك التي في حوزتها.
>
> الشاعر اليوناني كسينوفان

في مقالته الشهيرة التي جرت على كلّ لسان في الوسط الجامعي، أعني المقالة المنشورة في مجلّة *الحياة الثقافية* عدد 129 نوفمبر 2001، ناقش عبد الرحمان حللي كتاب عبد المجيد الشرفي وفضح تهافت المقترحات وفساد الآراء الواردة فيه. كشف عن تناقضات المؤلّف وارتباكاته المدوّخة واستخدامه للمفاهيم والمصطلحات استخداما لا يصدر عن دراية وتدقيق ومعرفة. كتب عبد الرحمان حللي في معرض حديثه عن كيفيات استخدام الشرفي لمفهوم الضمير مثلا:

> يكاد استعمال مفهوم الضمير يحتل المرتبة الأولى من بين المفاهيم التي يلحّ المؤلف عليها ويؤسس عليها حلوله الجذرية، لكنه لم يبيّن ما يقصده بهذا المصطلح، كما أن

> استعماله له لا يشير إلى تدقيق يلم به الكاتب لدلالة المصطلح فهو لا يميّز بين المستوى النفسي والمستوى الخلقي.[64]

لقد استفظع عبد الرحمان حللي هذا الصنيع. وأرجو أن لا يذهب به الظنّ إلى أن البحث العلمي بكليّة الآداب قد وصل إلى هذا الدرك. فكثيرا ما يؤخذ المحسن بجرائر المسيء. ومن المحتمل أيضا أن ننسب إلى المسيء إحسان المحسن وإلى المحسن فعال المسيء. إن الشرفي يستخدم مصطلح الضمير كما اتّفق. وقد أشار عبد الرحمان حللي في نبرة لا تخلو من سخرية إلى ما لحق المفهوم من إفقار وتسطيح على يد الشرفي، فكتب:

> الضمير كما يتبادر معناه من استعمال الكاتب يجعل السلوك أمرا كيفيّا ولا يبقى أيّ من الناس أمام مسؤولية خارجة عن تصوّراته الشخصية، المهمّ أن يكون مرتاح

---

[64] عبد الرحمان حللي، "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، مجلة *الحياة الثقافية*، تونس، العدد 129، السنة 26، نوفمبر 2001، ص 46-59.

النفس لسلوكه، وكم من المجرمين ليسوا مرتاحين فقط، لإنما يفلسفون إجرامهم.[65]

وصحيح أيضا أن الشرفي يستخدم "مفهوم المقاصد" استخداما لا يعتمد التحرّي العلمي والتدقيق المعرفي بل يستند، في إجرائه، إلى ما تمليه عليه أهواؤه ونزوعاته. والراجح أن الشرفي يفهم المصطلح فهما لغويا قاموسيا ولا يتمثّل الحمل المعرفي الذي يمدّ المفهوم بكثافته وحقوله الدلالية.

والحال أن للمفهوم، مهما بدا بيّنا متداولا، كثافته وله حمله المعرفيّ. والراجح أيضا أن الشرفي لا يدرك أن تحويل المفهوم لا يعني تبسيطه وإفقاره وإلغاء كثافته وإرغامه على النزول في غير أوطانه، بل يعني إثراءه بفتحه على أبعاد جديدة وتوسيع دائرة دلالاته الممكنة والمحتملة. ووقتها فقط، يصبح ناقل المفهوم في منزلة مبتدعه لأن التحويل يكون، في هذه الحال، بمثابة خلق وتأسيس وتأصيل. إن التسلّط الذي مارسه الشرفي على تلك المفاهيم التي خلعها من منابتها وأرغمها على النزول في غير أوطانها هو الذي جعل تلك المفاهيم تبدو في نصّه يتيمة ذليلة

[65] نفسه.

جوفاء. ولذلك لم تلزم تلك المفاهيم المقهورة الحياد، بل بادلته مكرا بمكر وكيدا بكيد. لقد نجح في إرغامها على الامتثال لمسبقاته وأهوائه. لكنها اضطلعت في نصّه بدور مضلّل وأوقعته في التحريف والقياسات المغالطيّة، فتَــاهَ. وذاك جزء من ثاراتها. ذاك جزء من مفاجآت الطريق في خطاب يواجه التاريخ بالرغبات والأهواء.

* * *

سلوانة التين والطُّور والتذكير بأسباب التأليف

وقيل إن ركن الدين محمد بن محمد بن محرز الوهراني بلغ من شدّة ضيقه بتكالب المتعالمين مبلغا عظيما فكان أن ركب الليل جملا، واحتذى أديم الأرض نعلا، وخرج من باب الجابية إلى رأس الطابية حتّى وصل مقصورة داره المحاذية لمسجد القرويين في فاس المحروسة وألّف مناماته التي تجمع إلى الهزل الجدّ وإلى المعرفة المرحة الكتّابة بالمطرقة أو بشيء يشبه الفأس. ومعروف أنه وضّح الغرض من تصنيفه فكتب: إنما قدّمت هذه المقدّمات وعددت هذه الجنايات لئلا يظهر بعد هذا نفثة مصدور أو ضربة موتور فيظن ظان أو يتوهّم متوهّم أني ظلوم القلم واللسان. معاذ الله وحاشا لله فلقد آذاني بعض المتعالمين بالاغتياب

والتآمر على الرزق وقوت العيال لتوهُّمٍ فاسد توهّمه، فرميت أذيته وشرعت في تأليف المنامات حتّى لا يلتبس الفرق بين التّبن والتّبر، وتضيع المسافة بين التّين والزيتون والطُّور.

* * *

تمكّن عبد الرحمان حللي من كشف تهافت المنهج الذي اتّبعه الشرفي حينا، وفساده حينا، وانعدامه بالكلّ أحيانا كثيرة. والحال أن صاحب *الاسلام بين الرسالة والتاريخ*، أعني عبد المجيد الشرفي، ينتمي إلى كلّية الآداب التي نذرت نفسها لتدريس المناهج ووسّعت في مدرّجاتها وقاعاتها مكانة للمنهج والمنهجية. وإنه لأمر مؤسف فعلا أن نعلّم الطلبة المنهاج والمناهج القديمة والمستحدثة ولا نتعلّم بدورنا من دروسنا. فلا معنى للدرس الجامعي أصلا إن لم يتعلّم منه صاحبه. بهذا يحدّثنا امبرتو ايكو قائلا: "إننا إنما نبدأ في التفكير مع الطلبة." ومعروف أيضا أن المرء يمكن أن يتعلّم شدو الطيور وألحانها دون أن يدرك مرادها. وبإمكانه أيضا أن يتعلّم صفير البلبل ولكن أنّى له أن يدرك ماذا يحمل للوردة من شعور، كما يعبّر مولانا جلال الدين الرومي.

بعد أن ناقش عبد الرحمان حللي "كتاب" عبد المجيد الشرفي *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* نقاشا أتى على مضمونه ومفاهيمه ورؤاه ومقترحاته، كتب في نبرة لا تخلو من استنكار وتأسّ:

> اتضح من خلال نقدنا للموضوع فشل الحلول التي قدمها الكاتب وتناقضاتها، ونقد المضمون كان بمثابة تفسير لضبابية المنهج والمفاهيم التي استند إليها، وتحليل المنهج بدوره يفسّر الخلل في الفرضيات.[66]

يخلص حللي من كل ذلك إلى نتيجة لا أعتقد أن أحدا يمكن أن يخالفه فيها فيكتب: "يمكن القول إن عدم جدية الحلول علّتها فساد المنهج الذي علّته سطحية المبادئ، مما جعل الكتاب أقرب للخواطر منه إلى البحث العلمي."[67] ويضيف عبد الرحمان حللي في نبرة لا تخلو من صدق وجرأة وإسداء النصح والنصيحة:

---

[66] نفسه.

[67] نفسه.

لعل الكاتب ظنّ أن حشد المصطلحات وعناوين المناهج وتقديمه ضمن خلطة معرفية عجيبة يمكن أن تجعل القارئ يتقبّل تلك الخواطر على أنها بحث علمي.[68]

قد يوهم هذا الكلام بأنه نوع من التجنّي على منهج عبد المجيد الشرفي. ولكن الناظر في ما يجاهر به الشرفي نفسه يلاحظ، في يسر، أنه يقول مفاخرا إنه لم يستخدم "خلطة عجيبة" فحسب، بل استخدم أخلاطا وأشتاتا لا يمكن أن تجتمع إلا في تجارب الخيمياء على عهد الباحثين عن حجر الفلاسفة في الأزمنة الخوالي. فمنهجه جمع جميع المعارف التي استحدثها العقل البشري بعد الثورات الأربع الكبرى وكلّ العلوم والمناهج المستجدّة منذ أن لهج كوبرنيك باكتشافه السعيد حتى اليوم. وهذا ما يزعمه المؤلّف في العقد الذي يقيمه مع متلقّيه آن تحبيره للمقدّمة. وهو ما كان قد لهج به في مقالة تحمل عنوان "زمن الحداثة" وهي إحدى مقالاته المجمّعة في *لبنات*.

فلقد أعلم الشرفي متلقّيه المفترض، في هذه المقالة بأنه في حضرة مؤلّف أحاط بالعلوم كلّها، وحاز المعارف جميعها، وتبحّر

---

[68] نفسه.

في الفنون والنظريات حتى لا مزيد. لذلك حالما يتملّى المرء ما ورد في هذه المقدّمة سرعان ما يدرك أن ذهنية العالم الموسوعي فرد زمانه الذي لم يترك لغيره من العلم فتيلا تعاود الظهور في زمن تشعّب ميادين المعرفة وتباين فروع الاختصاص. يكتب عبد المجيد الشرفي: "هذه الدراسة تتنزّل في الواقع في مفترق اختصاصات عديدة أو بالأحرى تأخذ منها ما يساعدها على فهم الظاهرة الحضارية عموما."[69] لكنّه لا يكتفي بهذه الصفة التي يسندها إلى مقالته التي تقع في 16 صفحة من الحجم الصغير، بل يتوسّع في تعداد العلوم والمعارف والنظريات التي تستند إليها مقالته. ويعدّدها على النحو التالي: (والكلام مقتطع من مقالته حول "زمن الحداثة")[70]

أ- معرفة القاعدة الجغرافية للحضارة باعتبار هذه القاعدة المعطى الصّلب المحدّد للعديد من تجلّياتها.

ب- معرفة الاقتصاد باعتباره الأساس المادّي الذي يقوم عليه الإنتاج والتبادل.

---

[69] عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، ص17.

[70] نفسه، ص 17-18.

ج- معرفة التاريخ لتتبع المراحل التي مرّت بها الحضارة والإطّلاع على مختلف منجزاته.

د- معرفة اللسانيات نظرا لأهمّية اللغة التي هي عنصر التواصل الرئيسي في المجتمع.

هـ- معرفة الفنّ والأدب باعتبار أن القيم الجمالية هي التي تعكس أكثر من غيرها روح حضارة ما.

لا يكتفي الشرفي بهذه القائمة بل يتوسّع في الكلام قـائلا:

وأخيرا وليس آخرا

و- معرفة الأديان والمعتقدات إذ هي الموفّرة للمعنى في نطاق الحضارة.

ز- معرفة سائر الاختصاصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ويعمد إلى تفريعها هذه الاختصاصات إلى ما يسمّيه: *- علم الاجتماع *-علم النفس *- العلوم القانونية *- العلوم السياسية.

* * *

سلوانة النور والديجور

وجاء في نسخة مخطوطة من إنجيل يوحنّا على ملك شيخ من السّريان أن يسوع حين أكمل خطبته قدّام الجموع على جبل الزيتون. ثم كان أنه هبط من الجبل وتقدّم حتى جاء حقل الرعاة المتاخم لبيت جالا المتلفّتة صوب مدينة بيت لحم. وكان تلامذته يحثّون الخطو وراءه حين توقّف وتلفّت إلى يهوذا الاسخريطي وفتح فاه وكلّمه هكذا: ويحك! يا عديم الجدوى! لما ذا تضمر الشرّ في قلبك. أم قل لي: إذا كان النور الذي فيك ظلاما فالظلام كم يكون!؟

* * *

مرّة أخرى تتراءى قدّامنا ملامح المتلقّي المفترض الذي يتوجّه إليه الشرفي بالخطاب. إنه متلقّ بريء عديم الحيلة يصدّق ما يقال له ويؤمن بأن الموسوعيّة في زماننا هذا ما تزال أمرا ممكنا محبّذا يخلع على صاحبه الفخار ويتوّجه بأكاليل الغار. وهذا في رأيي ما جعل عبد الرحمان حللي يطلق على منهج عبد المجيد الشرفي صفة "الخلطة العجيبة." لكن دراسة عبد الرحمان حللي على ما فيها من تعقّب جدّي مسؤول للسقطات العلمية التي

وقع فيها الشرفي، لم تأت على سقطات أخرى لا مجال للسكوت عنها. وأنى لمن يتعقّب ما جاء في هذا المؤلّف من هنات أن يبلغ المراد!! فالهنات غزيرة والأخطاء وفيرة. وهي تلبس في كلّ موضع رداء ولبوسا؛ فتغيّر الرداء والقناع أيضا، وتواصل العمل. فلو كرّس الباحثون نهج عبد المجيد الشرفي في تلخيص أفكار الغير وإيرادها، أو ساروا على منواله في تناول المتون القديمة وقراءة التاريخ، أو تعاملوا مع غيرهم من الكتّاب كما تعامل لهجرت المسرّة أروقة الجامعة إلى الأبد، ولارتفعت الهمّة وامتنعت الذمّة.

ومع ذلك فقد تمكّن عبد الرحمان حللي، بكثير من الصبر والأناة، بالتثبّت والتدقيق، من كشف هذه الحقيقة المرّة: إن الكتاب مجمع لخواطر واضعه ولا يمكن أن يدخل في باب البحث العلمي أصلا. وطوبى لصانعي البرّ. طوبى للشيخ عبد الغني النابلسي ولأحفاده أيضا. حتى أننا إذا استخدمنا عبارة "الإشباع النفسي والإقناع العقلي" التي راقت للشرفي نفسه فراح يردّدها في أكثر من موضع وأكثر من مقام يمكن القول: إن هذا "الكتاب-المقالات"، يمكن أن يحقق نوعا من "الإشباع النفسي" لكلّ من يبشّر بالعقل المحض دون أن يتفطّن إلى فسحة الظلام الكامنة في صميم

العقلانية المحتفية بذاتها. لكن "الاشباع النفسي" لا يؤدّي إلى ما يسميه الشرفي نفسه "الاقناع العقلي."[71]

غير أن عبد الرحمان حللي، على ما بذله من جهد في هتك هذا التهافت المستور، لم يتوقّف طويلا عند موقف الشرفي من قضية الصوم واكتفى بالإشارة إليها إشارة عابرة في معرض حديثه عن إصرار الشرفي إصرارا مذهلا على مراجعة عدد الصلوات وكيفياتها والزكاة وطرائق آدائها، بدعوى أن القرآن لم ينصّ على ذلك نصا صريحا. إن المراجعة التي يدعو إليها عبد المجيد الشرفي بشكل عنيد لا يعرف الهوادة من الصعب أن تكون

[71] كثيرا ما يلهج الشرفي بهذه العبارة كما اتّفق بموجب وبدون موجب. انظر مثلا مقالته "حول الآيات 183-187 من سورة البقرة"، ضمن *بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين*، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1993، ص 71. يعود الشرفي إلى هذه العبارات في موضع آخر من *لبنات* فيكتب متحدّثا عن طريقة السيوطي وجيله في التأليف: "تلك الطريقة التي تؤدّي إلى **الإشباع النفسي** على حساب **الإقناع العقلي** بالحجج والبراهين." (التشديد من وضعي)، ص 117.

بريئة أصلا.[72] ومن الصعب أن تكون الغاية منها علميّة. هل يعقل أن تغيير عدد الصلوات وكيفياتها يمكن أن يخرج بالأمّة الإسلامية من حال الضعف والبؤس! بل الراجح أن يشيع الفرقة ويعمّق البلوى!

إن إبطال فريضة الحج أو الصلاة أو الزكاة أو تغييرها وتبديلها جميعا بحسب كلّ الأمصار والأزمان -وهذا ما جاء الشرفي يكرز ببشارته- أمر من شأنه أن يغيض المؤمن البسيط الطيّب. ومن شأنه أن يجعل العارفين بعلوم الدين وتاريخ الأديان يدخلون مع المؤلّف في نقاش يمكن أن يلفت الانتباه إليه فيخرج من منطقة النسيان إلى النور وينال الشهرة والصيت، لا سيّما إذا تمّت عمليّة تأثيمه أو تكفيره مثلما حدث لنصر حامد أبي زيد في مصر. ثمّة وراء الأكمة أشياء جمّة إذن. والمتسامح، في مثل هذه الحال، ليس كريما فحسب، بل هو معطّل للفخاخ، فاكّ للأحابيل والحيل. لكأن الشرفي على يقين من أن الكتابة اختارت أن تمارس الاستفزاز واستدراج القرّاء لتأثيمه أو تكفيره لأن منتجها يمنّي النفس بالخروج إلى دائرة الضوء.

---

[72] انظر الصفحات التي خصّصها الشرفي لما سمّاه قضيّة التشريع، ضمن *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 59-85.

لذلك كثيرا ما تتسلّل إلى خطابه عبارات تفصح عن المضمر وتهتك المستور. فهو يعمد، في العديد من المواضع، إلى تبرئة نفسه قائلا: "لم نتعمّد إثارة القضايا المتعلّقة بـ"أركان الإسلام" و"شرائعه" من باب استفزاز الشعور الديني."[73] لا يمكن أن يرد الكلام عن "الاستفزاز" من قبيل الاتفاق، ولا يمكن للرغبة في تبرئة الذات أن تأتي على سبيل الصدفة والبخت. إن النوايا لا تستشير أصحابها حين تطلّ برؤوسها وتطلع من مضاجعها. وهي إنما تندسّ في تلاوين الكلام لتمكر بأصحابها. وقديما حدّثت العرب عن المريب الذي كاد أن يقول. لكن المريب في زماننا هذا صار يصوّت قدّامه بالبُوق: أنْ أثّموني، أثّموني.

* * *

سلوانة الإفراد والمجافاة

قال ابن الجوزي في *تلبيس إبليس*: ويحك! يا عديم الجدوى! إذا غلب الهوى أظلم القلب، وإذا أظلم القلب، ضاق الصدر وإذا ضاق الصدر ساء

[73] عبد المجيد الشرفي، *الاسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 65.

الخلق، وإذا ساء الخلق أبغضه الخلْق، وإذا أبغضه الخلق أبغضهم، وإذا أبغضهم جفاهم. وإذا جفاهم صار شيطانا رجيما. وللشيطان في المتخيّل العربي صولات وجولات وحكايات.[74]

* * *

[74] ولقد جاء أيضا أن الحاكم أبا سعد المحسّن بن محمّد بن كرامة الجشُمي البيهقي الذي رحل عن الدنيا في مفتتح القرن الخامس كان على يقين من أن إبليس متصوّر ذهني. وكان الحاكم أبو سعد هذا يدين بمذهب الاعتزال. كان في الفقه حنفيّا حتى الأخريات من عمره. ثم صار يدين بمذهب الزيديّة، وفي الأصول معتزليّا من أتباع القاضي عبد الجبّار؛ وحين بلغ من شدّة تهافت المتعالمين عليه مبلغا عظيما ألّف رسالته الشهيرة على لسان أبي مرّة إبليس ووسمها بـــ*رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس*. فازدادت صورة أبي مرّة في المتخيّل الجماعي رسوخا. وجاء أيضا أن الحاكم أبا سعد قد ولدته التي حبلت به في قرية جِشُم -بكسر الجيم الفارسية وضمّ السّين المعجمة- من ضواحي بيهق بخراسان في شهر رمضان المعظّم. وهي قرية من قرى ربع "كاه" على جانب قرية بروغن كما ذكر ابن فندق في كتابه *تاريخ بيهق*. وقد قتل الحاكم أبو سعد غيلة في الثالث من رجب بمكّة، عن واحد وثمانين عاما بسبب تصنيفه لرسالته المسمّاة *رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس*.

إن ما يكرز به عبد المجيد الشرفي من بشارات في ما يخصّ تبديل الصلوات وعددها وكيفياتها والصوم والزكاة وبقيّة الفرائض والأركان المتعارفة مسألة تبدو، في الظاهر، طريفة. بل إنها قد تبدو لأمثالي ممّن آمنوا، منذ ريعان الشباب، بأنْ لا معنى للإنسان إن لم يكن خالق قيم؛ وآمنوا بأن الثقافة العربية تزخر بقيم يمكن أن تسهم بها في الذّود عن الكرامة البشرية المنتهكة؛ وسلّموا بأن إقامة العدالة على الأرض مسألة في المتناول؛ نحن الذين نحدّق الآن في الفراغ ولا ننتظر شيئا ولا نرغب في شيء ولا نطمع في شيء –قد تبدو لنا– شكلا من أشكال ترسيخ العقلانيّة ونشر أنوار العقل ومطاردة الاتكاليّة لتشييد مدينة العقل المحض. لكنّ هذا العقل المحض الذي يدعو إليه الشرفي عقل منخور من الداخل بفسحة من ظلام متحكّمة بآلياته.

لذلك يكفي أن نعيد قراءة ما يكرز به الشرفي ويدعو إليه بعيدا عن الخوض في التفاصيل التي يحشو بها مؤلّفه، يكفي أن نرصد آليات تفكيره، وسيتبيّن لنا أن هذا التفكير الذي نخاله تنويريا حداثيا جاء يعيد النظر في المسلّمات والبداهات ويعيد ترتيب النظام في بيت العائلة، ليس سوى تفكير سليل لأشدّ الخطابات السلفيّة قتامة وعنادا للتاريخ. ولنأخذ مسألة الصوم وننظر كيف يطارد الشرفي التاريخ بالنصّ، ويبسّط جميع المفاهيم

التي تقع عليها يده. فيطال التبسيط والإفقار مفهوم النص، ومفهوم التاريخ، ومفهوم المقدّس، ومفهوم المدنّس، ومفهوم الحادثة التاريخيّة، ومفهوم الزمن، ومفهوم الحداثة، ومفهوم الأصالة، ومفهوم اللغة وكيفيات اشتغالها... إلخ. لا يخفي الشرفي أنه اتّباعي في منهجه. ولا ينكر أنه يقتفي أثر غيره ويحثّ الخطو كي يشبه معلّمه. يكتب في نوع من المكاشفة الصادقة:

> نشر الأستاذ محمد الطالبي في أواخر سنة 1989 فصلا هاما كان له صدى واسع في أوساط القراء عن تأديب المرأة بالضرب. وقد قام فيه بتنزيل الآية 34 من سورة النساء في بيئتها التي نزلت فيها بأبعادها التاريخيّة والإنسانيّة والاجتماعية والنفسية، وتستمدّ هذه الدراسة أهميتها من أنها سلكت منهجا غير معتاد في الدراسات الإسلامية عموما والدراسات القرآنية على وجه الخصوص، فعملت على ربط الأحكام القرآنية بظروف التنزيل التاريخيّة ووظفت مختلف العوامل الاجتماعية والنفسية والسياسية في فهم مقاصد الشارع. **واستلهاما لنفس هذا المنهج** سنحاول في هذه المساهمة استنطاق

الوثائق المتوفّرة عن فرض صوم رمضان.[75] (التشديد من وضعي)

هي ذي الطريق إذن. ثمّة شيخ ومريد. ثمّة مُعلّم مُلهِمٌ وتلميذ يتلقّف الدّرر تلقّفا، وقديما قال السيد المسيح: "يكفي التلميذ أن يكون كمعلّمه والعبد كسيّده." إن استعارة المنهج دون إعمال رأي وتدبير وتدقيق على هذا النحو يمكن أن تجرّ على المستعير من الويلات ما لم يكن في حسبانه أصلا. والراجح أن ما لاحظه عبد الرحمان حللي من اختلال في منهج الشرفي إنما يعود إلى كون الشرفي حاول أن يعوّل على نفسه ويبتدع منهجه الخاص، عند تحبيره لـ"كتابه" *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*. فكانت تلك "الخلطة العجيبة." غاب المعلّم فكانت السّقطة. غاب الدليل فكان التّيه. رغما عن أن الشرفي يجد في الطريق معلّما جديدا هو محمود محمد طه ودليلا جديدا هو محمد إقبال كما أوضحت سابقا.

فإذا عدنا إلى قضية الصوم ندرك أن الشرفي لم يتفطّن في غمرة احتفاله باللقية النفيسة التي عثر عليها عند الطالبي، أعني

---

[75] عبد المجيد الشرفي، "حول الآيات 183- 1 من سورة البقرة"، ص 67.

المنهج الذي صرّح بأنه استعاره من الطالبي، إلى أن المسافة بين مسألة "ضرب النساء" ومسألة "صوم رمضان" مسافة لا تتطلّب من المرء أن يكون لبيبا متوقّد الذكاء حتى يدرك اتساعها وشساعتها. ولا أعتقد أن ضرب النساء أو ضرب الرجال والصبيان والحيوان والغرس والزرع أيضا ليس من الأمور التي تعافها نفس الانسان إن لم يكن ساديا ومريضا طبعا. وإبطال ضرب النساء لا يمكن أن يضير الديانة، بل إنه يعزّزها. أما أن نسوّي بين الصوم والضرب فلا. الصوم ركن. سواء كنا نقيمه أو لا. الصوم حدث تاريخي. عمر الصوم أكثر من 14 قرنا.

لن يتفطّن الشرفي، فيما هو ينقل ما سمّاه "منهج الطالبي"، إلى أنه خطى خطوة أخرى باتجاه الخروج من العقل إلى النقل. ومن التفكير وإعمال الرأي إلى التطبيق والقهر. ولن ينتبه، فيما هو يجاهر بأنه يطبّق منهج غيره، إلى أنه يكيد لنفسه ويوقع خطابه في مفارقة مهلكة تمضي بتناقضاته إلى حدودها المدوّخة فعلا. لقد سبق لعبد المجيد الشرفي أن نعت السلامي بكونه ممّن "لا يفكّرون بأنفسهم" دون أن يتفطّن إلى أنه كان قد جاهر في مقدمة مصنّفه *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* بأنه **طبّق** على الإسلام

ما يسمّيه "نتائج البحث الحديث ومناهجه". أما في مقالته عن الصوم فقد أعلم متلقّيه بأنه **طبّق** ما يسمّيه "منهج الطالبي".[76]

إن التطبيق قهر واغتصاب. بل إن المطبّق الذي ينقل منهج غيره يكون مثله مثل الذي يحمل أسفارا لا يفقه كنهها وحدودها.

[76] من غريب ما تنبني عليه آليات التفكير في مقالات الشرفي أن المؤلّف ليس مولعا باقتفاء أثر غيره فيما يخصّ المناهج التي يستعيرها فحسب، بل إنه يتعدّى المناهج فيحاكيهم في الإستشهاد بالشعراء الذين يستشهدون بهم أو يحللون نصوصهم. ويستلهم طرائقهم في افتتاح الكلام. يكتب عبد المجيد الشرفي في مفتتح مقالته "السلفية بين الأمس واليوم" المنشورة ضمن مقالاته المجمّعة في "كتاب" *لبنات*، ص 35: "حين افتتح زميلنا العزيز الأستاذ توفيق بكّار سلسلة الدروس العمومية بكلية الآداب بمنوبة، كان منطلق تحليله لجدليات النص الأدبي بيت المتنبي:

ذراني والفلاة بلا دليـــل ووجهي والهجير بلا لثام

وحين فكّرنا في الخوض في مسألة السلفية كان أول ما تبادر إلى ذهننا بيت أبي الطيب

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرّهم وأتيناه على الهرم."

التطبيق لا يمكن أن يصدر إلا عن شخص "لا يفكّر بنفسه". بل إن في التطبيق انتقالا من آفاق الإبداع إلى حضيض الإقتفاء، ومن العقل إلى النقل، ومن التفكير إلى التذكّر. وأنّى لمن يطبّق منهج غيره أن يفكّر بنفسه!! إنه يظلّ يلتفت إلى الأسفار التي يحملها وينوء تحت ثقلها فيغترف منها ما تمليه عليه رغباته وأهواؤه. هكذا تنتقم المثالب لنفسها من جديد. ومن جديد تولّي الأدبار عائدة إلى مُجريها المتفنّن في ابتداعها. وتلك مفاجآت الطريق قدّام من يتصوّر أنه فرد زمانه الذي اختار أن يضحّي بالأمجاد والصيت والذكْر الحسن ويكتب في "لغة ثقافة الماضي" كي ينير المكروبين والملهوفين والمحرومين من الأفكار العظيمة. ذاك جزء من ثارات العربية "لغة ثقافة الماضي".

* * *

سلوانة الحكمة والهوى وصدأ العقول

وجاء عن الأب لوقا رفيق بولس الرسول في أسفاره أنه كتب على باب بيته بخطّ أحمر شعشعاني غليظ: إنه لن ينتفع بالحكمة إلاّ من عرف نفسه ووقف عند قدرها، فمن كان بهذه الصفة، فليدخل وإلاّ فليرجع حتّى يكون بهذه الصفة. وجاء عنه أنه خرج ذات عشيّة من داره وتقدّم حتّى وصل إلى ساحة

تتوسّط البلدة وهو يردّد: الهوى صدأ يعلو العقل فلا تنطبع فيه صورة الحقائق. مدوّن هذا في كتابات الأوّلين. وجاء أيضا أن جدّي محمد الصغير بن يوسف قد دوّن شيئا يشبه هذا في كتابه *المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي التركي*. ويروى أيضا أن الحاكم أبا سعد البيهقي قد دوّن شيئا مثل هذا في كتابه *تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين*.

* * *

ثمّة أيضا تناقض بين ما نقرأه في مقدّمة *الإسلام بين الرسالة والتاريخ* وما نقرأه في مقدّمة *لبنات*. وهو تناقض لا يقلّ عنفا وغرابة عن بقيّة التناقضات التي تتحكّم بآليات تفكير عبد المجيد الشرفي. إنه تناقض مدوّخ هو الآخر. ففي حين يجاهر الشرفي في مقدّمة الإسلام بين الرسالة والتاريخ وفي مقالته عن الصوم بأنه مولع بتطبيق نتائج أبحاث الآخرين ومناهجهم، يعمد في مقدّمة مقالاته المجمّعة في "كتاب" *لبنات* إلى إسناد صفة تطبيق مناهج الغير إلى غيره من الكتّاب العرب معتبرا إيّاها معرّة ونقيصة. وهو لا يسندها إليهم فحسب، بل يعمد إلى المجاهرة بأنه يكاد يكون الكاتب العربي الوحيد الذي يفتتح مجراه كالنهر دون دليل أو أنيس أو معين. يكتب في مقدّمة *لبنات* في نبرة تجمع إلى

الجزم، الإطلاقيّة والوثوقية، وإلى إدانة الآخرين الحرص على إعلاء الذات:

> ففي حين كان العديد من المفكرين العرب، على اختلاف مشاربهم وتباينها، مشغولين بتطبيق النظريات والمذاهب الجاهزة أو ببلورة نظريات ومذاهب جديدة، كنا نؤمن–وما نزال– بأن على الباحث الحرّ أن لا يتقيّد بما من شأنه أن يضيق من أفق نظرته إلى العالم والأشياء.[77]

وهو لا يكتفي بإسناد هذه المعرّة إلى الكتّاب المعاصرين بل يسندها إلى الكتّاب العرب القدامى ويعتبرها نقيصة مخلّة. يكتب مثلا متحدّثا عن السيوطي ومؤلّفه *الإتقان في علوم القرآن* فيعيب عليه ما يسمّيه: "طغيان النقل ومنهج المحدّثين على المادّة."[78] ويضيف جازما: إن"منهج المحدّثين والمنهج النقلي عموما، غير مرضي."[79] لم ينتبه عبد المجيد الشرفي إلى أنه حين استعار ما يسمّيه "منهج الطالبي" في قراءة مسألة "ضرب النساء" إنما ضيّق

---

[77] عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، ص 9.

[78] عبد المجيد الشرفي، *لبنات* ص 117.

[79] نفسه.

نظرته وقيّد نفسه بقيد جعله لا يتفطّن إلى ما بين الضرب والصوم من مسافة. فكان أنه تاه ووقع.

لهذا كلّه لن يتفطّن عبد المجيد الشرفي في غمرة احتفاله بلقيته النفيسة (منهج الطالبي) إلى أن العودة إلى النص القرآني بحثا عن آيات يتأوّلها وفق ما يخدم غايته في إثبات أن المسلم مخيّر بين الصوم أو التعويض بالإطعام ورطة كاسرة فاجعة تضعنا في حضرة فسحة الظلام المتمكّنة من آليات تفكيره عارية بادية للعيان تماما. لقد عاد الشرفي إلى سورة البقرة واقتطع منها الآيات التالية:

183- ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون. ﴾

184- ﴿ أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدّة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوّع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون. ﴾

185- ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبيّنات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدّة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدّة ولتكبروا الله على ما هداكم لعلّكم تشكرون. ﴾

186- ﴿وإذا سألك عبادي عنّي فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني فليستجيبوا لي وليؤمنوا لعلّهم يرشدون. ﴾

187- ﴿أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتمّوا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبيّن الله آياته للناس لعلّهم يتّقون. ﴾

عاد الشرفي إلى هذه الآيات وأثبتها في مقالته المنشورة سنة 1993، وهي مقالة سيعيد نشرها في "كتاب" *لبنات* الذي لا يعدو عن

كونه مقالات مجمّعة.[80] ثم شرع يتأوّل تلك الآيات وفق ما تمليه عليه أهواؤه ورغباته وحرصه على تكريس مقولة **خالِفْ، فإن هُوجمتَ قد يذيع صيتك بعد خمول، ويسطع نجمك بعد أفول، وقد تترك في الدنيا دويّا.** يحرص الشرفي على إقناع متلقّيه المفترض بضرورة العودة إلى النبع الصافي والأصول الأولى ونفي التاريخ. وينجح بعد حشود من التأويلات التي يقلّب فيها الآيات القرآنية ويتأوّلها بطريقة تخدم ما جاء يكرز له ويبشّر به في الوصول إلى نتيجة يعبّر عنها في نبرة وثوقيّة قائلا:

> إن التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائما طيلة عهد النبوّة، ولم يعتبر منسوخا أو تتأوّل العبارة الخاصة به في اتجاه تخصيصها إلا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك.[81]

[80] انظر "حول الآيات 183-187 من سورة البقرة" ضمن *بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين.*

[81] نفسه، ص 84.

هي ذي فسحة الظلام متحكّمة بآليات هذا العقل المحض تعمل لا تكلّ. أنّى لعبد المجيد الشرفي أن يتفطّن إلى أن آليات التفكير هذه هي نفسها التي تدير أشدّ الخطابات السلفيّة قتامة.! لقد قامت الخطابات السلفيّة على فكرة ضرورة العودة إلى النبع الصافي وخطاب الشرفي يكرّسها. انبنى التفكير السّلفي على التسليم بوجود الأصل الأوّل القابع في الماضي، الأصل الأوّل الذي يجب أن نعود إليه ونستردّه في المستقبل كي نجعل مستقبل الثقافة والملّة شبيها بأمجاد الماضي في ما يخصّ ضرورة إقامة مؤسسة الخلافة مثلا، وخطاب الشرفي مسكون إلى حدّ الهوس بالعودة إلى الأصل الأوّل. فالصوم، سواء كان المرء يقيمه أو لا، حدث تاريخي عمره أكثر من 14 قرنا. وطرده من التاريخ يتطلّب محوا للتاريخ ذاته.

غير أن عبد المجيد الشرفي يحارب التاريخ بالعودة إلى "الأصول". بل إنه يحارب التاريخ بتأوّل الأصول تأوّلا. وإنه لأمر محيّر فعلا أن يعتقد "المفكّر" أن تغيير أركان الديانة وتبديل الصلوات عددا وكيفيّة يمكن أن يحلّ أزمات المجتمعات العربية والإسلامية ويضعها في مقدّمة الدول المتقدّمة. إنه لأمر مدوّخ فعلا أن ينظّر "العالم" لإطعام المساكين. والحال أن وجود المسكين إنما يمثّل، في حدّ ذاته، وصمة عار في جبين المجتمع. أنْ يوجد

على الأرض مسكين واحد يكون معناه أن العدالة في خطر. ومعناه أيضا أن الكرامة البشرية قد انتهكت. بل إن المسكين لا يحتاج إلى الطعام فقط، بل إلى المسكن والملبس ودفاتر الدراسة لأطفاله. وهو محتاج أكثر من كلّ ذلك إلى الكرامة البشريّة. والكرامة لا تكون مع ذلّ السؤال والمسكنة. فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. الإنسان ليس كالبهيمة. لذلك سيظلّ الفكر البشري يبحث عن السبل التي تبيد المسكنة وتنتصر للكرامة البشرية المنتهكة.

* * *

سلوانة العقل والخفّاش

لا بدّ أن يكون مولانا جلال الدين الرومي رجلا فضلا يرى رؤى ويتّشوّف الحقائق تشوّفا عظيما . لذلك حدّث قائلا: ويحك! يا عديم الجدوى! إن بعض العقول عندما تفكّر تكون كالخفافيش محبّة للظّلام.

* * *

يصل عبد المجيد الشرفي من شدّة شغفه بالأصل الصافي إلى حدّ دعوة القرّاء إلى التعامل مع النص القرآني، باعتباره مصحفا. ومعنى كونه مصحفا، في نظر الشرفي دائما، أنه فارق

ذاته عندما وقع تدوينه. لقد تلقّاه النبيّ، في نظر الشرفي دائما، في شكل خواطر ورؤى أو معان مجرّدة عارية. وكان أنّ النبي ألبس تلك الخواطر والرؤى والمعاني ألفاظا أو أفرغها فيها. ههنا فارق القرآن ذاته، حسب الشرفي، ثم كان أنْ تمّت عمليّة تدوين القرآن. فحدث الانفصال الثاني وفارق القرآن ذاته مرّة أخرى.[82] ثمّة في هذا الطرح شيء كالذكاء يمكن أن يبهر القارئ إذا كان مولعا بالتخريجات اللطيفة الطريفة. لكن الذكاء، في هذه الحال، ذكاء مفرط. ذلك أن الغاية منه إنما هي الإلحاح على أن ما بين أيدينا الآن إنما هو كتاب شهد تصحيفات وعرف تحريفات أخرجته من دائرة المقدّس.

كيف نعود القهقهرى إلى ما قبل التدوين، أي إلى القرآن قبل تدوينه، كيف ننخرط في الخواطر والرؤى التي استبدّت بالنبيّ. وكيف نمارس هذا العود المضحك المستحيل إلى شيء لا يمكن أن ندرك كنهه إلا على سبيل التوهّم والاستيهام والرياضات الفائقة. إن البشارة التي يكرز بها عبد المجيد الشرفي تشبه شيئا كالسّراب. كيف كانت الخواطر والرؤى التي تستبدّ بالنبي قبل أن يصبّها في

---

[82] انظر مثلا الآراء التي يلهج بها المؤلّف في *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 49 -55.

ألفاظ!! مرّة أخرى تأتي المراجع التي اعتمدها الشرفي وتمارس كيدها فتمكر به وفق نسق يكاد يشير صراحة إلى أن اللغة العربية هي التي تثأر لنفسها ممن عيّرها بكونها لغة "ثقافة الماضي". فلقد اتّكأ المؤلّف على ما قاله السيوطي من أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة" والنبي "علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب"[83] وتبنّى هذا التصوّر. يكتب:

> وإذا كان المتكلّمون لا يتوسّعون غالبا في الخوض في كيفيّة الوحي، ملحّين على مفهومَيْ التكليف والعبادة، ويركّزون اهتمامهم في المقابل على إثبات إمكانيّة إتيان الأنبياء بالمعجزات، فإن الفهم الذي استقرّ في الأدبيّات الإسلاميّة ولا يتصوّر المسلم في العادة خلافه، يقوم على أن المنزّل على الرسول هو اللفظ والمعنى معا. إلاّ أن أحد الأقوال التي أوردها السيوطي في *الإتقان* يذهب إلى: "أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة، وأن صلعم علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب"، ولم ير في هذا القول كفرا أو مروقا من الدين. **وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقوليّة الحديثة ولعلّه يصلح لتفكير متجدّد**

[83] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 37.

> **منسجم في الوحي**، غير مقيّد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ في القرآن على بعده الإلهي المفارق من دون تجسيم، وعلى بعده البشري الطبيعي بتاريخيّته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أومضخّم له على حساب الآخر."[84]
> (التشديد من وضعي)

هكذا يستسلم الشرفي للسيوطي ويشرع في بناء تحليلاته وتشقيقاته دون أن يتفطّن إلى أن هذا التصوّر الذي يفصل بين اللفظ والمعنى، ويسلّم بأسبقيّة المعنى وأوّليته على اللفظ إنما هو صميم الرؤية الميتافيزيقية الطوباوية التي يوهم الشرفي بأنه لا يكرّسها بل يتخطّاها. فإذا كان هذا التسليم بأسبقيّة المعاني وإمكانية وجودها في العراء دون ألفاظ يليق بالسيوطي نتيجة كونه لم يطّلع على المباحث الحديثة في علم اللسان وعلوم اللغة وأنطولوجيتها، فإنّ تبنّيها من قبل الشرفي على هذا النحو من شأنه أن يدفع بمتلقّيه المفترض دفعا إلى الشكّ في كون المؤلّف يصدر عن معرفة بالمناهج والبحوث الحديثة. فالسيوطي إنما يصدر عن نظرية العرب في المعنى وكيفيات إنتاجه. وهي نظرية قائمة على

---

[84] نفسه، ص 37.

مبدأ الفصل بين المعنى (الروح) الخالد الذي لا يطاله البلى، واللفظ (الجسد) العارض المتبدّل الفاني. والمعاني حسب هذه الرؤية الميتافيزيقية معطاة محصّلة لا شأن للإنسان في ابتداعها لأنها مخلوقة مسطورة محفوظة. أما الألفاظ فإنّ دورها ومحصّل أمرها إنما هو حفظ تلك المعاني وصونها من الفساد.

لا يتفطّن عبد المجيد الشرفي إلى أنّ تبنّي موقف السيوطي يخرجه من دائرة الحداثة التي يحرص على التحلّي بها. فلا يمكن أن يسلّم بإمكانية أوّلية المعنى وأسبقيته إلاّ "عالم علاّمة" ليس له أيّ اطّلاع على مستجدّات المناهج والنظريات الحديثة التي أعقبت "الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشرية منذ عصر النهضة الأوروبيّة." لقد أعلم المؤلّف متلقّيه المفترض بأن منهجه في البحث قد اغتذى بكلّ ما جاء بعد تلك الثورات. لكنه سرعان ما نكص، وتبنّى موقف السيوطي دون أن يتفطّن إلى أن هذا التصوّر الذي يمنح المعنى شرفا يبخل به على اللفظ هو نفسه التصوّر الذي يبجّل الفكر ويتفّه المادّة؛ ينتصر للروح ويعتبر الجسد وحلا وأدرانا ودنسا.

للمتون القديمة مكائدها ومكرها إذن. وطبيعي أن تبادل الذين ينتقون منها ما يطيب لأهوائهم كيدا بكيد ومكرا ومكرا. فمرّة

أخرى مكَر السيوطي بالشرفي وأوقعه في تناقض معرفي مدوّخ. والراجح هنا أيضا أن السيوطي يثأر لنفسه من الشرفي الذي كان قد تناوله بالنقد والتعريض والإدانة في مقالة من مقالاته المجمّعة في *لبنات*. فلقد عمد في هذه المقالة التي تحمل عنوان "في قراءة التراث الديني: الإتقان في علوم القرآن أنموذجا" –وهي مقالة تقع أيضا في 16 صفحة– عمد إلى نعت، السيوطي ببعض الصفات المشينة من بينها ما يسمّيه "انعدام الحسّ النقدي عند السيوطي وأمثاله من المصنفين في عصور الجمود والانغلاق.. وانعدام التوق إلى كشف المجهول."[85] وهو يصف السيوطي وأبناء جيله بكونهم ممن "انعدمت عندهم الرغبة في الإطّلاع على خفايا الأمور وحقائقها."[86]

إن تبنّي الشرفي لموقف السيوطي من المعنى يمثّل في حدّ ذاته، تناقضا مذهلا لأنه تناقض يقوّض ما كان الشرفي وعد به متلقّيه في المقدّمة من أن "الكتاب" الذي بين يديه قد تشرّب "نتائج البحث الحديث ومناهجه". لا يتعلّق الاشكال هنا بمسألة التصديق

[85] عبد المجيد الشرفي، "في قراءة التراث الديني: الإتقان في علوم القرآن أنموذجا"، ضمن *لبنات*، ص 119.

[86] نفسه.

بالوحي أو إنكار المنظومة من أساسها. إن الاشكال معرفي بالتمام والكلّية.

هل يمكن للفكرة أو الخاطرة أن توجد خارج مستوى الكلمات. هل أن الكلمات مجرّد أوعية تحفظ المعاني وتقيها من الفساد. هل يمكن للمعنى أن يوجد خارج الكلمات. هل أن اللغة انعكاس للفكر أم الفكر نفسه مجرّد انعكاس للغة. هل اللغة هي التي ابتنت المعنى أم أن المعنى سابق على الكلمة. هل يمكن للإنسان أن يحضر في التاريخ من دون اللغة وبواسطتها. باللغة استلّ الإنسان النظام من الفوضى وابتنى المعنى، وأشار إلى الموجود على أنه موجود. فاللغة هي "مأوى حقيقة الوجود" بهذا يحدّث هيدجر:

> اللغة هي أخطر الأخطار جميعا، لأنها هي التي تبدأ فتخلق إمكانيّة خطر من الأخطار. والخطر تهديد للوجود من جهة الموجود... وحيث تكون لغة يكون عالم... ذلك العالم المتغيّر أبدا، عالم القرارات والمشروعات، والعمل والمسؤولية، وعالم العسف والصخب والعطب، والضلال أيضا، وحيث يكون عالم يكون تاريخ. واللغة قنية على معنى أكثر أصالة: وكونها القنية الضامنة لهذا العالم ولهذا

التاريخ، معناه أنها تضمن للإنسان أن يكون على نحو تاريخي. اللغة ليست أداة جاهزة، بل بالعكس إنها تلك الحادثة التي تملك بين يديها أعلى إمكانيات الوجود الإنساني.[87]

ويصل هيدجر إلى حدّ القول "إن اللغة هي التي تفكّر بنا." بهذا أيضا يحدّث نيتشه فيذهب إلى أن الكلمات هي التي ابتنت المعاني والتسمية هي التي أسّست ما نظنّه ماهية الأشياء. يكتب في *المعرفة المرحة*:

> إن ما يهمّنا أساسا هو معرفة الكيفيّة التي تسمّى بها الأشياء، لا معرفة ماهيتها. فما يشتهر به شيء مّا على أنه اسمه ومظهره وقياسه ووزنه، كلّ هذه الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ تصبح، من شدّة ما نؤمن بها–يشجّعنا على ذلك تناقلها جيلا بعد جيل،

[87] مارتن هيدجر، *في الفلسفة والشعر*، ترجمة وتقديم الدكتور عثمان أمين، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1963، ص 85-86.

لحمة الشيء وسداه. فيتحوّل ما كان مظهرا في البداية إلى جوهر ثم يأخذ في العمل كماهية.[88]

يبدو أن هذه الاسئلة البداهات لم تتبادر أصلا إلى ذهن عبد المجيد الشرفي في غمرة انشغاله بالبحث عن التخريجات التي يدقّ المسلك إليها. إنها تخريجات تشبه ما يعود به حاطب الليل. وهو يصوغها ليقنعنا بأن المقدّس قد فارق ذاته مرتين وصار مدنّسا. لكنه لا يتفطّن إلى ما في هذا التصوّر من تكريس للميتافيزيقا التي يهفو إلى التملّص منها والطوباوية التي تتلقّف آليات تفكيره بالتمام والكلية. إن النص القرآني المدوّن، النص المكتوب، النص الحاضر بين أيدينا المقيم معنا على الأرض، هو الحاضر في التاريخ، وهو الذي فعل في التاريخ. إنه حاضر باعتباره هو النصّ. ولا يمكن أن نلغي هذه الحقيقة إلا إذا ألغينا التاريخ أو تعالينا عليه مثلما يفعل الشرفي. يصحّ هذا أيضا على التوراة. إن كتاب التوراة المحرّف سيظلّ -حتى بعد اكتشاف التوارة الأصلي الذي تم تحريفه- هو الفاعل في التاريخ وهو الحاضر في التاريخ وهو الذي غيّر تاريخ المنطقة العربيّة وجغرافيتها الحديثة. ولو يتمّ

---

[88] Nietzsche, *Le Gai savoir*, Gallimard, Paris, 1964, p 58.

إقناع بني إسرائيل بأن التوراة مزيف لن يشدّوا الرحال ويتركوا فلسطين لناسها.

إن فكرة الشرفي حول القرآن الذي فارق ذاته وتحوّل إلى مصحف لا تخلو من طرافة تجعل الفكرة أدخل في باب الطرفة فعلاً. فهو يقترح على متلقّيه المفترض أن يمزّق النصّ ويفصل فيه بين منبتين وماهيتين وطبيعتين. فالشرفي يعتبر النصّ القرآني عبارة عن ترجمة بشريّة لكلام إلهي. يعرّف النص القرآني في نبرة الواثق الذي لا يشكّ لحظة في مقدّماته وفرضياته، فيكتب إنه:

> كلام اللّه يؤدّيه هو [الرسول] في لغة بشرية، أو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه. هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها وصياغته في ألفاظ وتراكيب.[89]

لا يأتي هذا التناقض من قبيل الاتّفاق والبخت. إنه يمثّل، في حدّ ذاته، موضعا آخر من المواضع التي تنكشف فيها استراتجيات الخطاب. فعمليّة التسليم بضرورة تمزيق النصّ في اتجاهين، علوي وسفلي، سماويّ وأرضي، تضمن للخطاب أن يفتتح مجراه

[89] عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 36.

داخل ما يظنّه برّ السلامة. وتمكّن منتجه من ممارسة التقيّة التي اتّهم بها غيره. ذلك أن الإشارة إلى المصدر السماوي من شأنها أن تُطمئن المؤمن البسيط الطيّب، وتقنعه بأن المؤلّف يقرّ بالوحي. وهو يفعل فعلا.

ههنا بالضبط يأتي الجزء الثاني من الكلام ليشرع في استدراج المتلقّي إلى تبنّي كلام المؤلّف عن أن النصّ قد جرى عليه النقل حين صبّ في ألفاظ بشريّة. ولمّا كانت الألفاظ من ابتناء بني البشر في رحلة بحثهم عن المعنى، ولما كان المعنى لا يمكن أن يوجد أصلا خارج حدود الألفاظ، فمعنى ذلك أن ما يتوهّم المسلم البسيط الطيّب أنه نصّ مقدّس أو مأوى المقدّس الإسلامي، ليس سوى الجانب البشريّ. ذلك أن المقدّس المتعالي (المعنى) قد صبّ في ألفاظ من ابتداع بني البشر ففارق ذاته. ولم يبق منه بين أيدي مُقدِّسيه إلا جانبه البشري أي جانب الألفاظ التي جاءت خدما للمعاني المفارقة وأدخلت عليها النقل والتحويل.

إن ما يوهم بأنه مفارقة مذهلة في هذه التخريجات الظريفة ليس مفارقة أصلا، بل هو قانون من القوانين التي تدير آليات التفكير في هذه المقالات. فبالتناقضات ظلّت مقالات الشرفي تبتني مقاصدها ومقرّراتها. والمؤلّف، يعلمنا أنه محيط بالكشوفات

الحديثة في المعارف والميادين العلميّة كلّها. لكنّه لا يتورّع من الفصل بين المعنى الذي يعامله معاملة (الروح) الخالد النوارني المنبت، واللفظ الذي يعتبره (جسدا) فانيا قُدّ من الطين والدرن. ولا يمكن للمؤلّف أن يبطل هذا التناقض الفاضح إلا إذا مضى في أحد اتجاهين: إنكار الوحي أو التسليم به.

غير أن الإنكار من شأنه أن يجعل العديد من المتلقّين يرفضون آراءه بالكلّ. أما التسليم بالوحي فمن شأنه أن يغضب من يعتبر أن وجود المقدّس في حياة بني البشر غفلة واغترابا. لا خيار إذن. إن القبول بالتناقض وتكريسه هو الطريق التي تضمن لمنتج الخطاب أن يمارس نوعا من التقيّة المزدوجة التي تمضي في اتجاهين متضاديّن. وعلى المتلقّي، باعتباره عديم الحيلة والروية، أن يختار من هذا الخطاب ما يوافق ميولاته وأهواءه.

لكن هل يمكن لهذه الفكرة، على طرافتها الطريفة، أن تمحو تاريخا كاملا. فالنص الذي ينعت بكونه مصحفا لا قرآنا في خطاب الشرفي عومل وسيظلّ يعامل على أنه القرآن كتاب المسلمين المقدّس. إنه الكتاب. وهو مأوى المقدّس في اعتقاد المسلمين أجمعين سواء كانوا من الذين ينتمون إلى المنظومة الدينية ويكرّسونها في حيواتهم أو كانوا من الذين يحيون في هذا

الفضاء الحضاري الذي إسمه ديار الإسلام وثقافة الإسلام دون أن يقيموا أية علاقة مع السماء. إن كتاب المسلمين، سواء سميناه قرآنا أو مصحفا، حدث تاريخي. ومعنى ذلك أنه حاضر في التاريخ من جهة كونه مأوى المقدّس. لا سيما أن "الحدث التاريخي بالمعنى الدقيق غير موجود، الموجود بالفعل هو الماجرى." كما يعبّر العروي.[90]

هذا الماجرى إنما هو كون ما ينعته الشرفي مصحفا إنما هو النص القرآني. وحتى إن سلّمنا تماشيا مع طرافة آراء الشرفي، بأن القرآن فارق ذاته حين دُوّن فصار مصحفا. فإننا نستطيع أن نقول أيضا إن المصحف، من جهة كونه حضر في التاريخ باعتباره قرآنا مقدّسا، قد فارق ذاته من جديد وصار قرآنا وحضر في التاريخ باعتباره قرآنا ومقدّسا. ثمة حركة مضادة تمّت في التاريخ وعمرها أكثر من 14 قرنا. وإنكار هذا الحدث يعني محو التاريخ أو مواجهته بالرغبات والأهواء.

[90] عبد الله العروي، *مفهوم التاريخ*، الجزء I، المركز الثقافي العربي، 1992، ص 78.

إن الخطابات السلفيّة المتافيزيقية لا تعترف بالحادثة التاريخيّة، بل إنها تنطلق من تصوّرات تتعمّد التعالي على التاريخ. وهذا ما يدعونا إليه عبد المجيد الشرفي. هذا ما يكرز ببشارته. يكفي هنا مثلا أن نستعيد موقف الخطابات السلفية الأصوليّة المعلنة من مسألة الحكم وقضية إقامة الخلافة، ونستحضر موقف الشرفي من مسألة الصوم والصلاة والحجّ وغيرها من الأركان وسيتبيّن لنا أن خطاب الشرفي إنما يجسّد هذه السلفيّة الأصوليّة المندسّة التي توهم في الظاهر بأنها تنشد تنويرنا وإفادتنا واقتيادنا على درب مدينة العقل، فيما هي تصدر عن الآليات التي تصدر عنها الخطابات السلفية الأصوليّة المتعارفة.

السلفيّة الأصوليّة المتعارفة تطالب بالعودة إلى النبع الصافي والأصول الأولى، إلى الفترة الراشديّة. وتمحو التاريخ. تلغيه. تتعالى عليه في رحلة العودة إلى ماض أمعن في المضي. وعلى هذا جريان السلفيّة الأصوليّة المندسّة. إن خطاب الشرفي يتجه بنا نحو الماضي. إنه يولّي الأدبار نكوصا إلى الوراء ويأخذنا جرّا إلى ما يظنّه النبع الصافي والأصل. إنه يمحو التاريخ، ويعتبره مجرّد ضلالات وبدع. إنها الآليات نفسها. هذه كتلك. وللقدامة المظفّرة، للسلفيّة الأصوليّة المندسّة أن تثأر لنفسها من كلّ خطاب مغاير أو مخالف.

ولكن من الصعب على المرء أن يتبيّن مقاصد الشرفي وإصراره على التبشير بضرورة تعديل الصلاة عددا وكيفية، واستبدال الصوم بالإطعام.. إلخ، رغم ما سيشيعه ذلك، إن تمّت البشارة، من فُرقة وتمزّقات وجدل عقيم. إنّ من يبحث عن مقاصد الشرفي سيجد نفسه مورّطا في محاكمة النوايا. وقد يجد نفسه في عمق فسحة الظلام حيث يصبح تاريخ الأديان، والحوار بين الحضارات مجرّد تلبيس لديانة بمقرّرات ديانة أخرى. وإذا ما نحسبه حوارا بين الديانات ليس سوى قناع لشهوات التسلّط والغلبة والقهر، ومعابر منها تتسلّل المكائد وتنصب الفخاخ، تفتل الأحابيل وتحبك الحيل وأشياء أخرى.

لا غبار على المقاصد ولا ذرّة من تراب تعكّر صفو النوايا، أعني نوايا الشرفي ومقاصده. إن هذا الكلام يهدف إلى جعل المتلقّي يسلّم بالدور الريادي الذي سينهض به منتج الخطاب فيقتدي به ويسير على خطاه، لأنّ من يسير على خطاه ذاك هو الذي يخلص. وطوبى للعقلانية المنتحلة.!

طوبى للبشارة.!!

طوبى للمبشّر، والدليل.!!!

* * *

سلوانة الختام عن العقل والثعبان والعقرب

قيل إن مولانا جلال الدين الرومي رأى شيئا مثل الذي نرى فقال متأسّيا:

ويحك! يا عديم الجدوى! إذا كان عقل المرء عقالا، فما هو بعقل، بل هو ثعبان أو عقرب. فاحترسوا!!!

خـــاتمة

في القــراءة المقــاومة

أنا حرّ من الغرض، فاستمع إلى شهادة الحرّ، إن شهادة العبيد لا تساوي حبّتين من الشعير.

جلال الدين الرومي (2)

رجل عاقل بنى بيته على الصخر. فنزل المطر وجاءت الأنهار وهبّت الرياح ووقعت على ذلك البيت فلم يسقط. لأنه كان مؤسّسا على الصخر... ورجل جاهل بنى بيته على الرّمل. فنزل المطر وجاءت الأنهار وهبّت الرياح وصدمت ذلك البيت فسقط. وكان سقوطه عظيما.

انجيل متّى
الأصحاح السابع

ليس هذا الكتاب رسما للآفاق التي على الفكر العربي أن يرتادها في هذه اللحظة التاريخيّة العاصفة. وهو لا ينطلق أصلا من هاجس البحث عن الدروب المؤدّية إلى خلاص ممكن أو محتمل. فأنا على يقين من أنّ للأوهام سلطانا لا يردّ. وللاستيهامات الفردية حين تستبدّ بصاحبها فتنتها المغوية. والاستيهامات الفردية هي التي تجعل الكاتب يتوهّم أنه منقذ ومخلّص كلّ من يقتفي أثره ويسير على خطاه يخلص. بل إن الاستيهامات من شأنها أن تجعل المؤلّف يخرج من دائرة التفيكر وتجديد الأسئلة إلى دائرة الوعظ والإرشاد والهدي.

لقد تكاثرت في الراهن الثقافي العربي الخطابات التي تدعو إلى المحو والابتداء من أوّلٍ. وهي خطابات لا يمكن أن يشكّك المرء في كون أغلبها إنما يصدر عن رغبة صادقة في الخروج من التمزّقات والانكسارات التي تملأ حياة الإنسان العربي المعاصر بأحزان لا تطفأ، وبأوجاع تتّخذ من الجسد معبرا تتسلّل منه إلى الوجدان الجماعي وتعمّق الإحساس باليتم والضياع. بل إن ما يحفل به الراهن العربي من تناقضات وانكسارات وفجائع هو الذي جعل المساءلة للواقع وللتاريخ وللثقافة العربية تتّخذ طابع محاسبة عنيفة متوتّرة، بموجبها، كثيرا ما تنفتح الكتابة على أهواء منتجها. وبموجبها أيضا تتمّ مواجهة التاريخ بالرغبات.

لا يدّعي هذا الكتاب أنه تشكّل دفاعا عن اللغة العربية. فهي الباقية ونحن عابرون. وهي تمتلك ما به تذود عن نفسها وتحمي حالها وعيالها. ولا يدّعي هذا الكتاب أنه نهض دفاعا عن القديم العربي أو عن رموزه وأعلامه. فالمتخيّل الجماعي وما يحفل به من تشخيصات ورموز كفيل وحده بأن يمدّ الإنسان العربي بما به يواصل تمجيد الحياة وإعلاءها. وواهِمٌ من يتخيّل أنه حامل عبء الأرض المحاطة بالماء وناسها. وواهمٌ أيضا من يعتقد أنه مخلّص منقذ انتدبته الحياة للجسام من الأمور.

ما كان هذا الكتاب ليكون لولا إيماني الكلّي بأن مسؤوليتي كاتبا يكتب كتابة مُقاوِمة تحرص على الإفلات من سلطة المتعاليات، لا يعفيني من ممارسة دوري باعتباري قارئا لما ينتجه الفكر العربي المعاصر. بل إن مسؤوليتي كاتبا تعمّق مسؤوليتي قارئا اختار أن لا يكتفي بالتقبّل السلبي وأن يمارس ما أسميته بالقراءة المُقاوِمة حتى إذا كان ثمن ذلك أنني قد أتسبّب في بعض الألم العابر لزميل.

ولأن المسؤولية العلمية تتطلّب من المرء أن يتكلّم حين يجيء وقت الكلام، ويصمت حين الصمت يكون غير ضائر، فإن القراءة المُقاوِمة تزداد إلحاحا وتستمدّ أغلب مبرّرات وجودها. وما أعنيه بالقراءة المُقاوِمَة إنما هو ممارسة نوع من التقبّل الذي يبادل الخطاب مكرا بمكر. لا سيما أن الكتابة ليست مجرّد صناعة، بل هي أفق مفتوح مليء بالمفاجآت والمحتملات. إنها مفتوحة على المخاطر كلّها. والقراءة التي تكتفي بالتقبّل السّلبي يمكن أن لا تتفطّن إلى ما تمارسه المتخيّلات الوافدة والأطروحات الكائدة من مقدرة فائقة على التسلّل إلى النصوص التي يحرص أصحابها على الظهور بمظهر الباحثين عن دروب الاختلاف والتغاير.

فلقد تبينّ من خلال تحليل آليات التفكير التي تدير مقالات عبد المجيد الشرفي أن التفكير الحداثوي منخور من الداخل بحشد من المتخيّلات القادمة من بعيد. بعضها وافد من أشدّ الخطابات الاستشراقية الغربية بغضا. وهي متخيّلات ابتنتها تلك الخطابات الاستشراقية الظلامية آن تعرّفها على آخرها الشرقي الذي تعتبره صنو الشرّ فيما هي تخترع له ولثقافته صورة دونيّة قاتمة في منتهى القتامة. فيصبح هذا الشرق، ثقافة ودينا، بمثابة رمز للتخلّف وتجسيد لغير الإنساني.

أما بعضها الآخر فقادم من الرؤى والتصوّرات الدينية الغنوصية التي يوهم خطاب الشرفي أنه يتملّص منها ويتخطّاها في رحلة بحثه عن المعاصرة والحداثة. إن الكتابة لدى الشرفي منشدّة إلى القديم العربي الإسلامي انشدادا. وهي منشغلة بالنصّ القرآني، مأخوذة إلى حدّ الهوس بالمتون القديمة التي صنّفت حول النصّ القرآني، سواء كانت تلك الكتب في التصوّف أو في التفسير أو في الفقه وأصول الفقه. لكنها لا تسائل تلك المتون، بل تتعرّف فيها على ما يوافق مشارب المؤلّف ويستجيب لأهوائه ومسبقاته. لذلك لا تنهض القراءة التي يكرّسها الشرفي على مساءلة تلك المتون، بل على انتقاء ما منها يمكن أن يخدم مقدّماته ويلبّي حاجاته. لكن تلك المتون لم تلزم الحياد بل بادلت المؤلّف

الحداثوي كيدا بكيد. فاستبطن الشرفي في رحلة تعرّفه على تلك المتون تصوّرات قادمة من أشدّ الخطابات غنوصية في الإسلام. لذلك لم يعد المؤلّف يتعامل مع نفسه باعتباره مجرّد كاتب من البشر الفانين، بل ابتنى لنفسه صورة إنسان متمركز حول ذاته لا يرى فوق نفسه من مزيد. وهي صورة تجمع إلى ملامح القطب العارف والحبر الفاهم ملامح ذات طابع رسولي، وملامح أخرى ذات طابع أسطوري الغاية منها استدراج المتلقّي إلى التسليم بأنه في حضرة بطل من أبطال الأساطير القديمة. بطل لا تزيده المحن إلاّ عنادا وإقداما وعزما على مغالبة الصّعاب.

يكفي أن يتلفّت المتلقّي، وإن قليلا، إلى ما جاء في كتاب أبي حامد الغزالي المنقذ *من الضلال والمفصح بالأحوال* وسيلاحظ أن آليات التفكير التي تدير كتاب الغزالي تعاود الظهور. فلقد بنى الغزالي مؤلّفه منطلقا من فرضيات ومقدّمات مفادها أن التهلكة قد شملت الفرق جميعها إلاّ واحدة، والضلال قد أطبق على النحل كلّها إلا واحدة. ووصل بعد إقصائه للفرق التي عدّها مكرّسة للضلال إلى أن المتصوّفة هم وحدهم السالكون على طريق الحقّ والخلاص. وعمد الشرفي في مقالاته إلى إقصاء الآراء كلّها والمواقف جميعها، القديم منها والمعاصر.

لقد أقصى أغلب من كتب في موضوع بحثه. أخمد ذكر البعض، وتفّه مجهودات البعض الآخر بدءا بالسيوطي وصولا إلى محمد أركون. ووصل إلى أن الفرقة الناجية إنما هي تلك التي تؤمن بأفكاره هو وتكرّس مواقفه هو وتعتنق مسلّماته. قديما تحدّث الغزالي عن الفرقة الناجية ولم يدّع أنه رأسها وزعيمها، لكن الشرفي يمضي في هذا الاتجاه دون أن يتفطّن إلى أن السلفية والغنوصية والظلامية التي يوهم خطابه بأنه يحاربها قد تسلّلت إلى آليات تفكيره ونصبت فخاخها وأحابيلها وشراكها.

هذا هو صميم التفكير الميتافيزيقي الواحدي المتمركز حول "الأنا" في رحلة تمثّلاتها للواقع والتاريخ والمادّة. إن القديم العربي والنصّ القرآني والمتون التي تناولته بالقراءة والتأويل، جميعها، إنما تمثّل مادّة تتمثّلها الذات فيما هي تطابق الذات مع نفسها. إن ذات المؤلّف هي التي تخترع الموضوع لأنها تؤمن بالعقل المحض. بل إنها تتعامل مع العالم باعتباره عقلا ومع الذات باعتبارها عقلا علميا. فتمجّد الكوجيتو وتنصّبه سلطة مطلقة على الوجود وعلى الموجود. والحال أن العقل قد تحوّل في الغرب ذاته إلى أداة تسلّط وإرهاب وقهر. باسم العقل والعقلانية وضرورة التقدّم والانخراط في مسار الحداثة أرهبت شعوب، وأبيدت أخرى، وكبّلت حرّيات، وكان استعمار واستيطان ودم مراق. لا يقع

التفطّن في هذا الخطاب العقلاني المزدهي بعقلانيته –خطاب الشرفي– إلى أن عقلانية عصر الأنوار هي التي قادت إلى تكريس همجيّة مروّعة.

هكذا تبيّن من خلال تحليل استراتجيات الخطاب وآليات التفكير في مقالات يعتقد منتجها أنه جاء يشيع التنوير والحداثة والعقلانيّة، أن العقل الذي يستند إليه الخطاب الحداثوي مجسّدا في مقالات الشرفي، عقل لا يرى غير نفسه، ولا ينتصر إلا لنفسه، ويظلّ يدور في تصوّراته وتمثّلاته التي ابتناها دورانا شديدا ثم يعود إلى مداراته، فيما فسحة الظلام توسّع من دائرتها ونفوذها في صميم تلك العقلانية المزدهية بنفسها وفي آليات ذاك العقل المعقلن. وبذلك يتحوّل العقل نفسه، في هذا الخطاب، إلى أداة تسلّط وقهر: تسلّط على المقدّس الإسلامي، وتسلّط على القديم العربي والمتون القديمة، وتسلّط على المتلقّي وذلك بحشره في زمرة الممرورين والمغفّلين، وتسلّط على اللغة العربية وتتفيهها باعتبارها "لغة ثقافة الماضي".

وحده هذا العقل المحتفي بعقلانيته هو القابل للتمجيد والإعلاء. لكنه عقل منخور بالظلام والنزوعات السلفية المندسّة في تلاوينه تعمل لا تكلّ.

يعني هذا إذن أن السلفيّة الأصوليّة التي كثيرا ما ينعت بها أنصار القدامة الحريصون على استرداد الماضي في المستقبل، تغيّر من أقنعتها وتتلقّف الخطابات التي يتوهّم منتجوها أنهم الفاتحون لدروب الخلاص. وهي خطابات لا يمكن أن توجد إلاّ في ثقافة تحيا تصدّعات حضارية مروّعة.

إن هذه السلفيّة التي تتكتّم على نفسها وتختار المداورة والمواربة طريقا، لا تتراءى من خلال موقف الشرفي من التاريخ ومحاربته بالعودة إلى النبع و"الأصول" فحسب. وخطورتها ليست منحصرة في الموقف من المعنى والموقف من اللغة والموقف من المقدّس فقط، بل يتجلّى عنفها ومضاؤها في آليات التفكير نفسها.

ولا يمكن لهذه الآليات المحجّبة في تلاوين الخطاب أن تنكشف إن جزءا أو بصفة كلّية، إلاّ متى عدلت القراءة عن كونها مجرّد تقبّل سلبي وبادلت الخطاب مكرا بمكر. لا سيما أن الخطاب يظلّ يفصح عن الصورة الحاصلة لمؤلّفه عن نفسه، والصورة الحاصلة له عن متلقّيه المفترض. بل إن الخطاب كثيرا ما يفصح أيضا عن العلاقة التي يقيمها المؤلّف مع الثقافة التي ينتمي إليها واللغة التي يكتب فيها. وحالما تنكشف تلك التصاوير وتلك

العلاقات يتبيّن أن الظلاميّة سمة بيّنة في خطابات أنصار القدامة. وهي بنية ذهنية تسهل ملاحظتها في خطابات عبَدَة الماضي. لكنها تمعن في التخفّي حالما تندسّ في تلاوين الخطابات التي توهم بأنها تنويرية تحديثيّة منتصرة للعقل والعقلانية.

ومع ذلك فإن تجلّيات السلفية الظلامية في الخطابين، القدامي والحداثوي، تظلّ متشابهة إلى حدّ التماهي. وآليات التفكير تظلّ، هي الأخرى متماثلة إلى حدّ التماهي أيضا. وهي تعلن عن نفسها مثلما بيّنت في هذا الكتاب وفق طرائق وأشكال عديدة، منها خاصّة:

*- تسليم منتج الخطاب بأنه يمتلك الحقيقة. وفي ضوء ما يتوهّم أنه حقيقة يشرع في قراءة الواقع والنصّ والتاريخ، والنظر في القضايا المدروسة وفق ما تمليه الرغبات والأهواء والاستيهامات.

*- تكريس المطلقات والوقوع في حبائل الثنائيّات وفق نسق بموجبه يوهم منتج الخطاب أنه يسائل القديم العربي والثقافة العربيّة والإسلامية، فيما هو يبتني لتلك الثقافة ولذلك القديم صورة مخترعة من ابتداعه. وكثيرا ما تكون تلك الصورة المخترعة

مسرحا لأطروحات أشدّ الخطابات الاستشراقية ظلاما ورفضا للآخر.

*- استبدال مطلق الهوية الذي يتبنّاه أنصار القدامة وعبَدَة الماضي الذين يعتبرون الهوية أصلا ثابتا وجوهرا فردا لا يطاله التبديل ولا يمسّه التحويل، بمطلق الكونية. وعندها تكفّ القراءة عن كونها مساءلة تنشد فهم ثقافة ما واكتشاف القيم التي تزخر بها للإسهام في إثراء الثقافة الكونية، لتصبح عبارة عن تلبيس ديانة بمقرّرات ديانة أخرى، وتطويع حضارة ما كي تمتثل بالكلّ لقيم حضارة أخرى وشروطها ومصالح ناسها وبنيها.

*- التنظير للاختلاف والمغايرة وقبول الرأي الآخر، وتكريس الإقصاء سواء بإخماد ذكر الآخرين أو بمحو أسمائهم وفق نسق بموجبه تصبح الكتابة عبارة عن مدوّنة في جحود فضل الآخرين وتمجيد الذات وإعلائها. لذلك يكفي أن تتمّ قراءة النصوص السلفية-الحداثوية وسيتبيّن أنها منخورة من الداخل بتناقضات مدوّخة بين ما يجاهر به المؤلّف من أطروحات حول الحرية ومن مواقف تنادي بالعقلانية وضرورة الحداثة، وما تفصح عنه آليات تفكيره من منطلقات ظلاميّة وميل إلى الغلبة والتسلّط والقهر.

*- اللهج بالديمقراطية والحرّية والإيهام بالإيثار والكرم، وتكريس نوع من النزوعات الاستبدادية المروّعة. لا سيما أن السلفيّة المعلنة والسلفية المندسّة صنوان. كلاهما تكريس لطبائع الاستبداد التي ملأت تاريخ الإنسان بالخسران والدم المهدور. إن السلفية التقليدية المتعارفة تنصّب نفسها وصيًّا على النصّ المقدّس وعلى القديم العربي وترسم حدود القراءة الممكنة والمحتملة وتضبط حدود التأويل. وهذا هو صنيع السلفيّة المندسّة في الخطاب الحداثوي. فـــ"ـــالمفكّر" السلفي-الحداثوي يوهم بأنه يقدّم مقترحات فيما يخصّ مسألة القراءة والتأويل، فيما هو يمارس نوعا من الوصاية الكاسرة على المتلقّي وعلى القديم العربي وعلى النصّ المقدّس، فيشهّر بكلّ من لا يتماشى مع تصوّراته وتأويلاته أو يتناساه ويمحو إسمه وذكره. ومحو الإسم إنما يخفي في تلاوينه رغبة عاتية مكتومة في إبادة المخالف ومحو المغاير والاستفراد بالرأي. السلفي التقليدي يوهم متلقّيه المفترض أنه ليس مجرّد شخص يقدّم مقترحا، بل هو وسيط بين السماء والأرض. وعلى هذا دوران سلوك "المفكّر" السلفي-الحداثوي. إنه لا يقدّم مقترحات ويطرح أطروحات، بل يمزّق النصّ المقدّس في اتجاهين: سماوي وأرضي، ربّاني وبشري فيما هو يقوم بتمزيق نفسه أيضا. إذ يقدّم نفسه على أنه مقيم في عالمين: فهو عارف بالماوراء واللاّمرئي

والسماوي الأثيري، ومقيم مع البشر الفانين على الأرض التي عجّت بالشرور والويلات. إنه المستبدّ الذي يتوهّم أنه يمتلك الحقيقة. وفي ضوئها يقرّ القراءة التي ستضع المجتمعات الإسلامية، زرافات وأفواجا، في مقدّمة الأمم المتقدّمة. وهو إنما يحدّث عن وهن تلك المجتمعات وضعفها وانسحاقها لأنه يعتقد أنه يمتلك الدواء الشافي لكلّ عللها.

إن خطر السلفيّة التقليدية يصبح هيّنا قدّام المخاطر المقفلة على نفسها في آليات التفكير السلفي-الحداثوي. ذلك أن السلفي التقليدي يستبدّ بالرأي ويحرص على الرحيل بالمجتمع إلى ماض أمعن في المضي. وهذا من شأنه أن يجعل خطابه مفتضحا من أساسه لأنه يمضي ضدّ قانون الحياة. ولذلك يمكنه أن يرضي حنين البعض إلى الماضي. أما السلفي-الحداثوي فإنه يوهم بأنه متلفّت إلى قدّام ينشد المستقبل، فيما هو يمارس نوعا من النكوص المذهل. إنه يقترح الذهاب إلى الآتي والمستقبل باتّباع طريق الثقافيّة تعود إلى الماضي لتزعزع الأساسات.

السلفي التقليدي والسلفي الحداثوي صنوان إذن. كلاهما بارع في ابتداع الصور والتمثّلات المخترعة التي تلبّي رغباته

وتجسّد استيهاماته. كلاهما يمجّد الفكر ويحتقر المادّة، ينتصر للأهواء ويتعالى على التاريخ وعلى الحادثة التاريخية.

*- تكريس اليقينية والوثوقيّة التي لا يساورها الشكّ ولا يمكن أن تتسلّل إليها الحيرة أصلا.

*- الإيهام بتبنّي مقولة ماديّة الفكر وماديّة اللغة وماديّة التاريخ، وتكريس الرؤية الميتافيزيقية التي تمجّد الروح وتحتقر الجسد، تنتصر للمعنى وتحقّر اللفظ، تبجّل الفكر وتتعالى على المادّة.

*- الاستهانة بالكتابة وسلبها شرف الإسم، والاستهانة بالمتلقّي ومقابلته بالغلبة والاستبداد. وهذا ما يتراءى خاصة في المقدّمة التي يضعها منتج الخطاب الحداثوي لمقالاته أو لتصانيفه. إذ يعمد إلى توجيه المتلقّي إلى المقاصد التي يرمي إليها. ويبيّن له الغرض من التأليف. ويقوم بتأوّل النصّ في مكانه. وبذلك يلجمه ويمنعه من أبسط حرّياته، حين يلجم حرّيته في القراءة ويمنعه من حقّه في التأويل لأنه يخشى المغايرة في الفهم. وبذلك يمارس الحداثوي الذي استبطن آليات التفكير السلفي على متلقّيه وعلى نصّه نوعا من السّطوة. غير أن السطوة لا تعبّر عن القوّة بقدر ما

تعبّر عن الخوف وتصدر عن الرعب من القراءة المغايرة التي بموجبها يمكن أن يشرع المتلقي في قراءة الصمت المداخل للكلام ويكتشف مراميه ومقاصده التي يحرص المؤلّف على حجبها.

وبذلك أيضا تكفّ الكتابة في حدّ ذاتها عن كونها نوعا من التضايف بموجبه يوسّع المؤلّف في ذاته للمتلقّي محلاً ومكانا. وبموجبه أيضا يبادل المتلقّي منتج الخطاب كرما بكرم. الكتابة ليست مجرّد صناعة، بل هي أمارة على عظمة الكائن وهشاشته ومقدرته على التقدّم باتجاه الصنو والمضي لِلقَاء الشبيه. فإن هي حوّلت عن مقاديرها فقدت شرف الإسم.

ولأنه من حقّ المرء أن ينام نهارا، ومن حقّه أن ينهض ليلا. لأنه من حقّ المرء أن يصرّف عمره في ما يختار من مآرب، ولا أحد يمكن أن يمنعه من حقه ذاك، فإنه من حقّه أيضا أن يكون رفيق الإيمان. ومن حقّه الفردي أيضا أن لا يرى في السماء غير الكواكب والنجوم والخلاء. من حقّه أن لا يكون في حياته مكان للمقدّس أصلا. لكن أن يستخفّ المرء بعقول الآخرين ومقدّساتهم منتحلا صفة الحداثة والعقلانية فَلاَ. تزداد هذه المفارقة عنفا إذا كان من يأتي هذه الفعال والصنائع يبتني بيته على رمل وخطابه

على تناقضات مدوّخة. إن المسألة تخرج، وقتها، من دائرة التفكير لتصبح أقرب إلى النزوات والأهواء والاستيهامات.

لا يمكن لأحد أن يجادل غيره في استيهاماته وأهوائه. أما أن تُقدّم الاستيهامات باعتبارها حلولا وأدواء لعلل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، فإن المقترحات تصبح أدخل في باب الطرفة المسلّية. لكن طابعها المسلّي ذاك لا يمنع أن السكوت عنها شكل من أشكال التورّط فيها. إن الصمت، في مثل هذه الحال، يتعارض مع المسؤوليّة الفكرية. لذلك كان كلام، وكان إشهاد، وكان سلوان أيضا.

من هنا تستمدّ القراءة المقاوِمة بعضا من مبرّرات وجودها. إنها تنهض دفاعا عن شرف الإسم. لذلك ترفض البراءة. وهي ترفض الصورة التي كثيرا ما يرسمها المؤلّف في ذهنه لقارئه المفترض. تلك الصورة الدونية التي بموجبها يكون هذا المتلقّي المتصوَّر قاصرا عديم الحيلة منعدم الروية لا يملك قدّام الكتابة ومنتجها غير الانقياد والامتثال والتصديق. إن القراءة المقاوِمة من شأنها أن تجعل المؤلّف يبادل المتلقّي الذي يقرأ نتاجه كرمًا بكرمٍ. ويعامله معاملة الندّ والصنو والشبيه.

مسرد المواضيع



مسرد الكتب والمقالات المعتمدة

I- الكتب والمقالات المعتمدة في الدراسة

أبو حيان التوحيدي، *كتاب الإمتاع والمؤانسة*، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت: المكتبة العصرية، 1953.

عبد الرحمان حللي، "قراءة في كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، مجلة *الحياة الثقافية*، تونس، العدد 129، السنة 26، نوفمبر 2001.

محمد الحبيب السلامي، "لماذا أخطأ الأستاذ عبد المجيد الشرفي وأوقع غيره في الخطأ"، مجلة حقائق، تونس: العدد 808، بتاريخ 21/6/ 2.

عبد المجيد الشرفي،"حول الآيات 183-187 من سورة البقرة"، ضمن بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين، منشورات كلية الآداب بمنوبة 1993.

ـــــــ، *لبنات*، تونس: دار الجنوب للنشر، 1994.

ـــــــ، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، بيروت: دار الطليعة، 2001.

ـــــــ، "تعففا لا تعاليا"، مجلة حقائق، تونس، العدد 810، بتاريخ 8/7/ 2001.

مارتن هيدجر، *في الفلسفة والشعر*، ترجمة وتقديم الدكتور عثمان أمين، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1963.

عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الجزء I، المركز الثقافي العربي، 1992.

Heidegger,"Lettres sur l'humanisme" in *Questions III*, pp 94-95, Gallimard, Paris 1966.

Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Gallimard, Paris 1995.

——— *Le Gai savoir*, Gallimard, Paris, 1964.

II- الكتب المستلهمة في سلوان المطاع في درء كيد المناكيد والأتباع

أوفيد، مسخ *الكائنات*، ترجمه وقدّم له ثروت عكاشه، راجعه على الأصل اللاتيني مجدي وهبه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة 1992.

جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي، *تلبيس إبليس*، تحقيق السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة البثانية، 1995.

شهاب الدين أحمد بن محمد بن عرب شاه، *مرزبان نامه*، بيروت: دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 1992.

الخطابي البستي، *كتاب العزلة*، الوراق، موقع المجمّع الثقافي أبو ظبي على شبكة الانترنيت http: www. Alwaraq.com

الحاكم أبو سعد المحسّن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، *رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس*، تحقيق حسين المدرّسي، بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1995.

عبد القادر الجيلاني، *الفتح الرباني والفيض الرحماني*، حققه وخرّج أحاديثه وآياته محمد سالم بواب، بيروت ودمشق: دار الألباب للطباعة والنشر والتوزيع (د. ت).

عبد الوهاب الشعراني، *لطائف المنن والأخلاق* وبهامشه *كتاب لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمّدية*، بيروت: منشورات دار الحكمة، 1985.

القاضي بدر الدين أبو عبد الله بن عمر بن عبد الله الشلبي، *أكام المرجان في عجائب وغرائب الجان*، صيدا-بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1988.

أبو عبد الله بن ظفر الصقلي، *السلوانات*، تقديم وتحقيق أيمن عبد الجابر البحيري، القاهرة: دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، 1999.

أبوالقاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري، *الرسالة القشيرية في علم التصوّف*، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت: دار الخير، 1988 .

محمد أمين بن فضل بن محبّ الله بن محمد المحبّي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، بيروت دار صادر، (د. ت).

ــــــ *نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة*، الوراق، موقع المجمّع الثقافي أبو ظبي على شبكة الانترنيت http: www. Alwaraq.com

محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري، *كتاب المواقف* ويليه *كتاب المخاطبات*، تحقيق أرثر يوحنا أربرى، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934.

ركن الدين محمد بن محمد بن محرز الوهراني، *منامات الوهراني ومقاماته ورسائله*، تحقيق إبراهيم شعلان ومحمد نغش، كولونيا-ألمانيا: منشورات الجمل، 1998.

III- الكتب المقدّسة:

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس، كتاب العهد القديم والعهد الجديد ، ترجم من اللغات الأصلية، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط:
أ- انجيل متى
ب- رؤيا يوحنا اللاهوتي
انجيل بوذا، ترجمة سليمان شيّا، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1991.
التوراة المنحول، 3 مجلدات، كتابات ما بين العهدين، مخطوطات قمران-البحر الميت، حققت بإشراف Andr Dupont-Sommer, Marc Philonenko, Andr Caquot، ترجمة موسى ديب الخوري، دمشق: دار الطليعة الجديدة، الطبعة الأولى، 1998.

صدر للمؤلّف

في بنية الشعر العربي المعاصر، الطبعة الأولى، تونس: سراس للنشر 1985.
الطبعة الثانية، تونس: سراس للنشر 1992.
الطبعة الثالثة، تونس: سراس للنشر 1996.
لحظة المكاشفة الشعرية: إطلالة على مدار الرعب، الطبعة الأولى تونس: الدار التونسية للنشر 1992.
الطبعة الثانية، تونس: سراس للنشر تونس 1998.
كتاب المتاهات والتلاشي في النقد والشعر، تونس: سراس للنشر تونس 1992 .
الشعر والشعريّة: الفلاسفة والمفكرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدار العربية للكتاب تونس 1992.
الشابي منشقا: الكتابة بالذات بجراحاتها، تونس: سراس للنشر، 1996.

مختارات ومقدمات:
مختارات *أغاني الحياة*، *تقديم ومساءلة*، تونس: سراس للنشر 1996.
الخيال الشعري عند العرب، *تقديم ومساءلة*، تونس: سراس للنشر 1996
مذكرات *الشابي*، *تقديم ومساءلة*، تونس: سراس للنشر 1997 .
البيانات، *تقديم ومساءلة*، الطبعة الأولى، البحرين: أسرة الكتاب والأدباء، 1993.
الطبعة الثانية، تونس: سراس للنشر 1996.

كتب بالاشتراك:
دراسات في الشعريّة، تونس: منشورات بيت الحكمة 1987.
المؤثرات الأجنبية في الشعر العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر 1996.
الشعر والتنوير، أبحاث ندوة الشعر والتنوير، دورة أحمد مشاري العدواني، نشر مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين، 1996.
زيتونة *المنفي*، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1998.
الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر، القاهرة: نشر معهد البحوث والدراسات العربية، 1999.

. . . إن عبد المجيد الشرفي يحارب التاريخ بالعودة إلى «الأصول». بل إنه يحارب التاريخ بتأوّل الأصول تأوّلا. وإنه لأمر محيّر فعلا أن يعتقد «المفكّر» أن تغيير أركان الديانة وتبديل الصلوات عددا وكيفيّة يمكن أن يحلّ أزمات المجتمعات العربية والإسلامية ويضعها في مقدّمة الدول المتقدّمة. إنه لأمر مدوّخ أن ينظّر «العالم» لإطعام المساكين. والحال أن وجود المسكين إنما يمثّل، في حدّ ذاته، وصمة عار في جبين المجتمع. أنْ يوجد على الأرض مسكين واحد يكون معناه أن العدالة في خطر. ومعناه أيضا أن الكرامة البشرية قد انتهكت. بل إن المسكين لا يحتاج إلى الطعام فقط، بل إلى المسكن والملبس ودفاتر الدراسة لأطفاله. وهو محتاج أكثر من كلّ ذلك إلى الكرامة البشريّة. والكرامة لا تكون مع ذلّ السؤال والمسكنة. فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. الإنسان ليس كالبهيمة. لذلك سيظلّ الفكر البشري يبحث عن السبل التي تبيد المسكنة وتنتصر للكرامة البشرية المنتهكة.

Mouyn

ISBN : 9973-41-333-4